UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

REVUE DE LINGUISTIQUE

ET

DE PHILOLOGIE COMPARÉE

TOME XI.

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/revuedelinguisti11pari

REVUE

DE

LINGUISTIQUE

ET DE

PHILOLOGIE COMPARÉE

RECUEIL TRIMESTRIEL

PUBLIÉ PAR

M. GIRARD DE RIALLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. ÉMILE PICOT ET JULIEN VINSON

ET LA COLLABORATION DE DIVERS SAVANTS FRANÇAIS ET ÉTRANGERS

TOME ONZIÈME

30483

PARIS

MAISONNEUVE ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

25, QUAI VOLTAIRE

1878

LES NOMS D'ANIMAUX

EN KURDE.

L'auteur a tiré la liste suivante des noms d'animaux employés dans la langue kurde des livres et manuscrits suivants :

Garzoni, Maur., *Grammatica e vocabolario della lingua kurda*. Roma, 1787. (G.).

Chodzko, *Études sur la langue kurde*, dans le *Journal asiatique*, V, IX, 297. (Ch.)

Berésin, *Recherches sur les dialectes persans*. Kasan, 1853. (B.)

Rhea, *Brief grammar and vocabulary of the kurdish language*, dans le *Journal of the American oriental Society*, 1872, X, 118. (Rh.)

Lerch, *Forschungen über die Kurden*. Petersburg, 1857. (L.)

Rich, *Narrative of a residence in Koordistan*. London. 1836. (R.)

L'Académie impériale de Saint-Pétersbourg a confié à l'auteur deux dictionnaires kurdes manuscrits recueillis par le très-savant M. Auguste Jaba, ancien consul de Russie, à Erzéroum, et contenant les plus riches matériaux pour la connaissance de cette langue. (J.)

M. Albert Socin, professeur à Tübingue, a eu la complaisance de prêter à l'auteur ses riches collections des contes et ballades kurdes, faites pendant son séjour en Orient. (S.)

L'auteur a cherché à établir l'étymologie des noms qui suivent.

Il nous faudrait d'abord parler de l'homme (*homo sapiens*), comme du plus parfait ζῶον, mais j'aime mieux traiter cet intéressant sujet séparément, dans un cahier prochain de cette Revue.

Aussi, tout de suite je commence par nos ancêtres moins parfaits dans le règne animal.

L'animal, en général, est *jānever* (pers. جانور, ayant une âme), *haiván* (ar. حيوان), *dābe*, animal sauvage, bête féroce (ar. دابّة); *beżiye, id.*, de *beż*, terre aride, champ abandonné. pers. پژ, بز; *mevāši*, *id.* (J.), ar. مواشى. animaux domestiques (!): l'animal apprivoisé, *kedi* ou *keyi* (de *kei*, maison, pers. کد, کده).

Le mâle est *ner* (pers. نر, bactr. *nara*), qui signifie aussi le chameau mâle par excellence, et *nīr* (bactr. *nairya*); la femelle, *mi*, *mei*, *meh* (Rh.) ou *māde* (pers. ماده); une femelle qui désire le mâle, *telebe* (ar. طلبه).

Pūrt désigne la peau, la toison et le plumage; *purt*, la laine courte; les deux mots sont probablement identiques et ont des parents dans quelques autres langues : armén. *ɔurd* (laine); géorg. *parti;* lith. *paltis* (flèche de lard): russe полеть; on a dérivé de ce mot un verbe *purtkāndin* (plumer).

Le naseau : *mŭkruza* (Rh.).

La corne : *ustūri* (J.), *sturu* (L.), pers. سرو, bactr. *śruva; ustūr-i čengāl*, cornes crochues (pers. چنگال, crochet); *ustūr-i tīj*, cornes droites (pers. تيز, tranchant); *ustūr-i peil*, cornes renversées (*peil* de *pe*, préposition, et de يل, pendant: comp. le pers. يله, courbé); *ustūr-i kīl*, cornes courbées (pers. كيل); *šāχ*, cornes ramifiées (des cerfs), pers. شاخ. rameau.

Nāw, reins, croupe, nombril, pers. ناف.

Nāw-rān, cuisse, à mi-jambe, de *nāw*, milieu (c'est-à-dire nombril), et de *rān*, pers. ران, bactr. *rāma*.

Penje, patte, pers. پنجه.

Nikúk, griffe, ongle (L.), hürkan. *nikwa* (Schiefner, *Hürkanische Studien*, p. 179[b]).

Lekem, griffe, patte.

Tyrnaγ, sabot, ongle, t. طرنق.

Kerāvūl, petit os d'un gros animal.

Duw, queue, pers. دنب, دم; bactr. *duma*; *dūlik*, *id.*, pers. دنباله.

Kemik, un animal qui a les oreilles et la queue coupées.

Le lait : *šīr*, pers. شير, bactr. *χšīra*; *rū-šīr*, crème, la partie supérieure du lait (pers. روی, روی, face); *helīb*, ar. حليب; zaza, *šūl*; t. سد, سود; *tū* ou *tū-χāw*, crème, pers. تو; *χāw* est le pers. خام, cru; on ne se sert pas de ce mot en parlant des vaches; *māst*, lait caillé, pers. ماست; *dev*, petit lait (J.), *dau* (L. G.), *do* (Rh.); zaza, *dóe*; pers. دوغ.

Les traces d'un animal : *tā*; armén. թաթ.

La fiente : *ters* (surtout du cheval); t. ترس.

Le temps du rut (chez le gibier) : *zamān-e gunela*, pers. گشن (avec chute du *š*, comme dans *čāw*, pers. چشم, suivi de l'affixe *la*, comme en *pelól*, pilaou; *nukūl*, bec; pers. نوك, etc.).

Naissance : *zā*, pers. زاد.

Kylpik, maladie de gorge qui règne parmi les brebis et autres animaux.

Sikitin, crever, mourir.

Épizootie, mortalité des animaux : *žān* (armén. ժանտ, géorg. *žani*), *čūr* (comp. kurin. *tsur*, géorg. *čiri*). *qyrān* (t. قران), *qyrγūn* (t. قرغون).

Le repaire des animaux sauvages est *kul* (allemand *Höhle*).

I.

ANIMAUX VERTÉBRÉS.

A. MAMMIFÈRES.

1. Singes.

Meimûn, singe (du persan).

2. Chauve-souris.

Bārčémik (L.); *čāk-čāk-kūla*; *šeh-peré* (du persan, volant pendant la nuit); dans le dialecte zaza : *čaûkál*, de *čaûk*, aile.

3. Carnivores.

Durende (du pers. دَرِنده, déchirant): on dit *dirāndin* pour dévorer, déchirer; la bête féroce se jette (*rā-di-hile*) pour mordre ou à la poursuite de quelqu'un; l'infinitif de ce verbe est *ra-hištin*, pers. هشتن, présent هل, précédé de *rā*, pers. فرا.

Le Chien est *seh* ou *sā*, plur. *seyān* ou *sīn*; dans le dialecte de Soleimanieh, qui a été étudié par M. Chodzko, on dit *seg*, plur. *segekān*; nous verrons, dans le nom du castor, une autre forme de ce mot; on se sert aussi du mot turc *kopek*; selon M. Socin, chez les Kurdes, dans les environs de la ville de Mardin, le chien est appelé *kūčék*, tandis que *sā* est en usage dans le Bohtan; sur l'origine du premier mot, l'auteur a déjà parlé dans cette *Revue* (1873, p. 95). On dit, d'une chienne en chaleur, *li-bā-ye*, littér. elle est en

vent, de *li-bā-bām*, se mettre en route; et *teleqe*, la chienne met bas, de l'ar. طلق. La chienne est appelée *deil*, proprement « femelle » en général, comme dans *deil-e gūr*, louve; grec θηλύς, sanscr. *dāru*. Un chien de rue ou sans maître est *āvi* ou *hāvi; sēd*, le chien de chasse, ar. صيد (plur. de صيود; plusieurs mots empruntés à l'arabe ont la forme du pluriel); *tāzi* est le lévrier, pers. تازى; *tūle*, le chien de chasse ou un petit chien (J.); *tūla*, chien de chasse (G.); *tōla*, petit chien (S.), pers. توله; le chien de chasse est appelé aussi *jevir* ou *jevrik*, et le petit chien aussi *minik; gambul*, le mâtin, armén. *գամբիռ*; *gūrīχ*, chien de berger; *pereχ* a le sens de poilu, en parlant des chiens ou des chats : ainsi le barbet est appelé *kopek peleχ; hār*, enragé; *hāčeraka sī-ye-d' hára*, comme des chiens enragés (S.); pers. خار, ossète *arre*; oudien *war* (Schiefner, 52, 3; 107*). L'aboiement du chien est *denk* (voix, bruit, pers. دنك); *aútia*, il aboyait: ce verbe semble être dérivé de l'ar. عوّا (aboyant) ou une onomatopée comme le latin *baubare; hingil* sont les mamelles de la chienne, pers. انگل, bouton (?); *meres*, l'âge d'un chien: le collier se dit *merez*, ar. مرس, ou *sanjōr*, pers. ساجور.

Le Chat s'appelle *pisik*, *pesík*, *peseng;* ce mot se trouve dans bien des langues asiatiques : pers. *pušak*, *pūšank;* gilek *pača, pīča;* afgh. *pišō, pišai;* kafir *bisās;* géorg. *piso;* tchagatai *pišik;* voyez, pour les autres formes, Pictet, *Origines indo-européennes*, I, 382. Le nom dont on appelle le chat dans son pays natal, nubien *kadiska*, affadeh *gūda*, se retrouve dans le kurde *qitik*, qui est le terme diminutif de l'arabe *quṭṭ* (قُطّ); le mot *catus* n'apparaît que chez Palladius, écrivain du IIIe siècle; dans l'Asie, le chat n'est pas plus ancien que le VIe siècle. On trouve aussi, dans le kurde, le

nom du chat *hire*, ar. هرّة; le petit d'une chatte est *bīle*, t. باله (enfant).

Le Lion. — Le Roi Noble s'appelle, comme en persan, *šīr*, ou, avec la voyelle plus ancienne, *šēr*, *šyēr* (L.); baloutchi *šair*; la lionne est *šīr-mī*, pers. شیر مادہ, ou *dēl-i šīr*, de *dēl* ou *deil* (voy. ci-dessus); le mot turc *aslán* (forme vulgaire pour *arslān*) est aussi employé par les Kurdes.

Les noms des autres animaux de ce genre sont : *palíng* ou *pāling*, tigre, ce qui signifie aussi, selon M. Jaba, la hyène, qui est appelée *keftár* chez M. Lerch (pers. کفتار); dans le pers. پلنك signifie la panthère; *usek*, panthère (G.), pers. یوزك, léopard; *vašāq*, loup-cervier, t. pers. وشق; *gur* ou *gurg*, loup; dans le dialecte zaza, *verg* ou *velg*, pers. گرگ, bactr. *vehrka*. On dit *dew-gur* (ayant une gueule de loup) d'un homme décrépit; une troupe de loups est *rava gurg* (pers. رمه). Le loup est aussi appelé *jena'úr* (L.); dans le dialecte des Dujikis, *jenawar*, pers. جانور, animal. *Finok* est le nom d'une petite race de chiens, de l'ar. *fennek*, *canis cerdo*, renard du désert; *čeqal*, chacal, du turc چقال, qui vient du persan شغال, sanscr. *çṛgāla*; le mot vraiment kurde a été trouvé par M. Lerch dans le zaza : *aunaúñke*, mot onomatopéique qui peint le hurlement de cette bête féroce; on désigne aussi par *turī* le chien sauvage ou le chacal (G.), pers. تورة, pehlevi تورك; *vaqvāq*, chacal (propr. le timide), ar. وقواق. *Rūwi* ou *revī*, renard, dans le bilbasi *riwi*, pers. روباه, pehl. روباس, grec ἀλώπης; la queue du renard est *bōč* (armén. պոչ, sanscr. *pukkha*), et le traquet pour le prendre *faχ* (pers.). *Kurebešk*, blaireau (J.), *qurbešik*, lynx (L.), dans le zaza *kōr-bešúk*, taupe; ce mot est emprunté au turc کورشبك (taupe): *kūze*, martre; zaza *quzé*, blaireau: comp. le sanscr. *kaçīkā*

(belette); armén. կզնաքիս; *samūr*, zibeline (J.), *sāmurék* (L.), pers. سمور (mot touranien, voy. M. Blau, *Journal de la Société orientale allemande*, XXIII, 269.). Belette : *dullek*, (R.), ar. دلق (*mustela herminea*), emprunté au persan دله, martre. Hermine : *qāqun*, t. ar. pers. قاقم (voy. Dozy, *Dictionnaire des noms de vêtements*, 359; Blau, dans le *Journal de la Société orientale allemande*, XXIII, 269); *weršak* (L.), du bactr. *vareśa* (cheveu, poil). Pour l'ours, les auteurs des collections de mots kurdes donnent les formes *hirč*, *harč*, *herč*, *erj* (G.), *woortsch* (R.), dans le dialecte des Louris *χers* (du persan), zaza *ḥēš*; ce sont des variantes du mot connu latin *ursus*, grec ἄρκτος, etc.; on emploie le mot arabe *dib*, pour nommer la femelle.

4. Animaux aquatiques.

Parmi les *animaux aquatiques*, les dictionnaires nomment seulement la loutre, *mī ā́vi*, c'est-à-dire brebis aquatique, et la baleine, *hūt* (ar. حوت).

5. Pachydermes.

Le Cheval est appelé *hesp* (bactr. *aśpa*, pers. اسپ) et *níšte* (animal sur lequel on s'assied, animal de selle, de *nišin* ou *rū-nišin*, s'asseoir, pers. نشستن); zaza *estṓr*, dujiki *ástori*, pers. ستور, bactr. *śtaora*.

Noms divers des espèces et des races.

Bār-gīr, *ber-gīr*, *bēr-gíl* ou *bel-gīr*, cheval de charge (pers. بار گير); *bār-bir*, bête de somme en général, pers. باربر; *devar*, cheval de bât (J.), *dawār* (Rh.), à côté de *davār*, gros bétail, troupeau (voy. ci-dessous). La race est *dōl* (t. دول), qui signifie aussi sperme; *maneki*, cheval de noble race (J.).

mānāγ (S.), ar. معناق; *keil, kiayl*, cheval de race, chez les Turcs *kehlan ati* (J.), ar. كحيلان (voy. le comte Rzewusky, dans les *Mines de l'Orient*, V, 51); *nejdi*, cheval de Nedjd (ar. نجدى); *seklavi*, nom d'une race (J.), de Seklaviya, district auprès de Féloudja, sur la rive occidentale de l'Euphrate (ar. صقلاوى); *jilfi*, race noble (ar. جُلفه); *tōreifi*, *id.* (comp. ar. طرف, Lane, V, 1845); *sūdān*, *id.*; *hamdani*, *id.* ar. حمدنى; *χārū*, cheval de bonne race, de race pure (*χārū*, pure, sans mélange), *ewé hesp ḥad hūr-e*, ce cheval est de race pure (ar. حد); *ewé hesp čekme-ye*, ce cheval est de race mélangée.

Couleurs du cheval.

Hesp-i bōz, cheval blanc, t. بوز; *čīl*, gris, t. چيل, rubican: *čil-bōz*, gris pommelé; *sōr-bōz*, blanc tacheté de marques rouges (pers. سرخ); *šīm-bōz*, bleu clair (*šīu*, bleu: afgh., kafir *šīu*; russe синь); *hišīn-bōz*, gris foncé (pers. خشين): *šī*, alezan (bactr. *χšaeta*, pers. شيد); *pē-sipī*, cheval balzan (de *pē*, pied, pers. پاى, et de *sipī*, blanc, pers. سپيد); *kumeit*, cheval bai, ar. كميت, cheval alezan avec la crinière et la queue noires; *hesp-i qūle*, isabelle (L.), *koláh* (S.), t. قولا, قوله, قولاه; *qamer*, cheval très-noir, moreau (J.); *qamár*, gris, rosé (S.), ar. قمر, blanc mêlé avec du brun.

Autres qualités du cheval.

Pei-ne-kir, cheval qui sort peu de l'écurie, mot à mot : il ne fait (meut) pas les pieds; *χāmi*, *id.* (pers. خام); *bezā*, cheval qui court vite; *bezāya*, galop (de *bez*, *bāz*, course; zaza *vāz*; arm. վազել, courir; վազու�ն, course; sanscr. *vāha*); *bī-bez*, qui court peu; *čār-gāw*, galop, un cheval qui va au galop, pers. چار گامه; *ibé*, cheval qui va l'amble; *yorya*, *id.* (t. يورغه); *ser-hyšk*, fort en bouche, qui prend le mors

aux dents (de *ser*, tête, pers. سر, et de *hyšk*, sec, pers. خشك, bactr. *huska*); *ser-nerm*, qui a la bouche tendre (pers. نرم); *ser-kiš*, qui allonge sa tête, entêté (du persan); *kap-kōž*, qui ronge son frein (de *kap*, nez, bec, et de *kōž*, ruminant, infinitif *kōžin* ou *kōtin*, pour *kōχ-tin*); *gezūk*, cheval qui mord (de *gez*, morsure, comp. l'armén. կծում); *dūm-anχūr*, cheval qui tient la queue de côté; *westek*, qui se fatigue vite (de *we-stūn*, s'arrêter de fatigue, pers. وا استادن); *kām-čū*, qui ne saurait se rassasier (du pers. كام جو); *hesp-i titūz*, cheval fringant (t. تتيز); *gāh-girī*, rétif (littér. prenant l'endroit), pers. گاه گير; *bedev*, *bedevi*, cheval beau, joli, magnifique, t. بدوى ات; *čār-gurčik*, cheval fort; *čibzūk*, cheval faible; *kūmir*, qui a le cou gros; *bī-dest*, qui ne se laisse pas attraper (littér. sans main); *dest-āžu*, paresseux (littér. qui doit être poussé par la main); *teš-gūr*, qui a les jambes (*tešk*) semblables à celles du loup; *čūk-deré*, qui a les jambes solides (*čūk*, genou; *devé*, chameau); *pyšt-zīn*, arqué, littér. qui a le dos semblable à une selle, ensellé; *deve-diš*, cheval dont les dents sortent en dehors, littér. ayant des dents comme celles du chameau; *šeqšerīl*, cheval dont les dents sont irrégulières; *kеč-pā*, cheval panard (du pers. كچ پا); *tyrχes*, cheval à un seul testicule; *hesp yavāš kirin*, dompter un cheval (t. يواش اتمك); *tōr*, *tōre*, cheval qui n'est pas encore dompté, cheval gras, littér. taureau, aram. ܬܘܪܐ; *qolōz būin*, être ombrageux, faire des écarts; *čirāγ-pē di-bé*, le cheval se cabre, du pers. چراغ پای; *nikisin*, s'abattre, de l'ar. نكس; *pāūn le di-dé*, il rue, littér. il donne les pieds vers (quelque chose); *pē-dūn*, faire une ruade, littér. donner vers (quelque chose); *šambōš*, ruant, ar. شموس; *čār-lepi*, ballottade (de *čār*, quatre, et de *lep*, patte; russe *lapa*, gothique *lōfa*, anc. haut allem. *lāfa*); *hūn būin*, flairer; *meš-a hespi*, pas allongé

d'un cheval; *di-šibe ewe hespa kūm-meša*, il semble que ce cheval n'a pas un bon pas; *meš-a hespi χerāb kirin*, détraquer un cheval (ar. مشى, d'où aussi le verbe kurde *mešiyān*, se hâter, vaciller, se pavaner); *χoš-čūn*, pas allongé, littér. aller joliment (pers. خوش et شدن, qui signifie originairement aller, anc. pers. *siyu*); *gūrgeluq*, trotteur (t. يورغه لق); *hespi di-šihi* (J.), *hišé* (L.), le cheval hennit (pers. شيهه, hennissement); *ferižin*, s'ébrouer, de l'ar. فهر, suivi d'un *ž* dérivatif, comme dans *loqužin*, gronder (ar. لقّ); *χūrižin*, devenir fâché, à côté de *χoriyān*, etc.; *χyrme-χyrim*, bruit que fait le cheval en mangeant (mot onomatop.); *χyr u mir* ou *kirčun*, reste de fourrage que laisse un cheval; *ṭalāb*, rut des chevaux (ar. طلاب); *rewū*, haras (pers. رمه); *qūšān*, uriner, du t. قشامق, قاشامق; *fiški*, fiente sèche de cheval (t. فشقى, فشكى); *kersil*, fiente de cheval; *zibil*, *id.* (ar. زبل); *pein*, *id.*, géorg. ფუნე (*pune*), udien *pein* (Schiefner. 98[b]), grec *βουνιά*.

Défauts et maladies du cheval.

Jōtik, signe de mauvais augure que porte un cheval (J.); *jōtik jōtik čūn*, aller en bondissant; pers. جُفته, ruade (?); *nejimin*, boiter un peu: *mehin-a rī-spī di-nejime mūzer ké*, la jument du maire (littér. barbe-blanche) boite un peu, examine-la (*mūzer*, ar. منظر); *pyšt āwīti*, cheval au dos rompu (de *āwītin*, jeter, lancer, bactr. *vij*, parsi *vēχtan*); *jedev*, plaie au dos faite par la selle; *terk*, contraction d'artère, *ewe mehina terk-e, min ei-χyste jih*, cette jument avait la contraction des veines, j'en ai remis en place; *ber-šikāndi*, maladie des plantes (en turc, *qara-qapan*, قره قپان). *ewe hespe beršikandi būye*, ce cheval a mal à la plante (de *šikāndin*, rompre, pers. شكندن, précédé du préfixe *ber*).

Le Cheval mâle, l'étalon : tāmāzalk, du géorg. *tamazluχi; fāl*, ar. فحل; le cheval hongre se dit *aχta, eχte*, d'où *aχta-χāne*, écurie, pers. اخته خانه, ou *igdič*, t. ايغدج, ايكدج, اخدج.

La Jument : māhūn, māūn, mehūn; dans le dialecte des Louris, *mohan;* pers. مادیان, مادینه; baluci *māthiū;* chez les Kurdes Richvends, auprès d'Alemout et Roudbar-i Qazvin, le cheval est appelé, selon M. Chodzko, *deilezzi*, qui semble signifier mot à mot « cheval femelle, jument », de *deil* (voy. ci-dessus) et de *zi*, armén. Ձի, sanscr. *haya*.

Le Poulain : jānu, jāhnu, jāhni, pers. جانه; *biryāi*, poulain d'un an; *šīre biryāi*, poulain qui cesse de téter (partic. de *biryān*, s'arrêter, être fini, verbe causatif de *birīn*, couper, pers. برّیدن, *šīr*, lait); *nū-zīn*, poulain propre à monter (de *nū*, nouveau, et de *zīn*, selle).

Les parties du corps.

La plupart des parties du corps sont appelées comme celles de l'homme; *sipītāi-i āni*, chanfrein blanc, littér. blancheur, marque blanche (pers. سفیدی) sur le front (sanscr. *anīka*); on dit aussi *beš* (J.), *bāža*, ar. moderne *bāžiye* (S.), ar. بیضیه; *difink*, les naseaux, pers. دماغ; *āzū*, dent molaire qui vient à cinq ans et tombe à sept, pers. آزو; *liw-a hespi*, ganache, pers. لب (lèvre); *sayri*, la croupe, t. صاغری; *bežū, biži*, la crinière, pers. بش, پش; *gerdīn kir*, cheval qui a le cou courbe, pers. گردان; *kir*, courbe (grec κύλλος, russe кривый); *gerdān kil*, qui a le cou long; *χāwik*, les flancs, comp. l'ar. خوا, l'espace entre les jambes (?); *čīvān*, membre sexuel; *χyr*, la verge du cheval et de l'âne; *tene*, membre sexuel de la jument; *dūr-a hespi*, queue, pers. دنبِ اسب; *dil-a hespi*,

id., ar. ذيل; *hūrik*, jointure près du sabot; *siptai pei*, balzane; *sim*, sabot, pers. سُم, bactr. *śufa*.

Le cavalier, *suvār* (pers. سوار, pehl. اسوبار, anc. pers. *uśabāra*), fait aller son cheval à la course, *qōš* (t. قوشى); il le lave ou le flatte de la main, *šetāv di-ke*; il harasse son cheval, *hesp di-piže* (littér. il le cuit, de *pūtin*, pers. پختن): il hoche la bride, *dizgin di-leizīne* (littér. il fait jouer, danser la bride, de *leizāndin*, verbe dénominatif de *leiz*, jeu, pers. آليز); *tāzī* est un cheval nu; *yepyltag*, monter un cheval à dos nu (mot turc).

Le harnais.

Le harnais est appelé *tāχūm-i hespi; tāχūm* signifie outils de tout genre, service de table, batterie de cuisine, habillement complet, etc., t. طاقم; *pūsāt*, selle, bride et autres accessoires pour seller le cheval, t. پوسات (de l'ar. بساط); *qabālāγ*, têtière, t. قبالاق; *byzmik*, mors, bridon de fer; *gem*, mors, bride, t. كم; *liγāb*, mors, bride; *liγāb kōtin*, ronger le frein (J.); *laγāf kem*, je bride; *laγāf ber-dā*, à bride abattue (G.); pers. لگام (d'où l'ar. لجام); *sulūγ*, gourmette, chaînette de mors; *rešme*, une chaînette d'argent pour orner la bride, t. رشمه; *byn čenge*, menton, longe pour tenir la bride, de *byn*, fond, sous (pers. بن), et du t. چكّه, menton; *hewsār*, licou, pers. افسار; *dōk*, la corde d'un licou; *serkele*, licou, bride; *jilū, jilev*, rêne, pers. جَلو; *dizgin*, bride, rêne, t. دزكن, d'où l'ar. دزكين, courroie de la bride (Berggren, *Guide français-arabe vulgaire*, 680); *reχt*, bride d'argent, ornement qu'on suspend sur la tête, pers. رخت; *berūk*, poitrail, longe de cuir; *sīne-bend*, *id.* (du pers.); *qelāde*, encolure, ar. قلادة; *pesīr deryāi*, cheval qui a un mauvais poitrail (de *pesīr*, col-

let, bordure, et de *derγāi*, déchiré, fendu); *berteuk*, sangle, de *teuk*, la partie étroite du corps, pers. برتنك; *bistir*, couverture, pers. بستر; *jil-a hespi*, caparaçon, ar. جُلّ, pers. جل, t. چول, چل; *χāš*, housse, schabraque; *zīn*, selle; *zīn dāin* ou *kirin*, seller (zaza, *zién*; pers. زين, bactr. *zaini*); *sār-gōya*, petite selle de feutre qu'on met sur les poulains (S.); *mārāg*, petite selle dont on se sert en dressant un poulain, ar. *mārāge* (S.); *qatāq*, arçon, arc de bois pour la selle, t. قلتق; *qurt-īn*, bât, selle pour les bêtes de somme, ar. قرطان; *pālek*, *pālān*, *id.*, pers. پالان; *malik*, *id.*; *semer*, *id.*; *semer te dān*, mettre le bât sur une bête, t. سمر; *hečik*, crochet d'un bât; on dit *hečik-a min qalešiyé*, mon crochet s'est fendu, pour : tout me va mal; *hūčk-a kavγli* signifie, selon M. Socin, bout, extrémité d'une pelisse; *rikib*, étriers; *be rikibān čāye*, il est parti à franc étrier, ar. ركاب, pers. *rikēb*; *zengū*, *id.*; selon M. Chodzko, on dit : اوزنگی كوت, «laissez tomber les étriers», pour dire : «excitez les chevaux», car les Orientaux se servent des étriers au lieu des éperons; *keske-zengū*, aller bride abattue, littér. étriers coupés (t. كسك); t. اوزنگی; *qūzqūm* ou *qūš*, croupière, t. قوسقون, قوسغن, قوسغن; *nāl*, fer de cheval; *nāl āwītin*, se déferrer (*āwītin*, jeter), ar. نعل; *sōl*, soulier, fer de cheval; *nāl* ou *sol kirin*, ferrer; *nāl* ou *sōl kišāu*, déferrer; *sōl-bizmār*, clou pour ferrer un cheval, ar. مسمار; le mot *sōl* vient de l'aram. *ṣōlē*, pluriel de *ṣoiltā*, qui tire son origine du latin *solea*; ce mot *sōl* a été emprunté au kurde par le dialecte arménien de Mouch (voy. M. Patkanof, Матеріалы для изуч. армянск. нарѣчій, p. 69). Le fer de cheval est aussi appelé *gūre bizmār*, de *gūre*, bas, vêtement pour couvrir le pied (pers. گورب, armén. գուրպայ, գուլպայ); *imci kirin*, ferrer les pieds d'un cheval; *pā-bend*, entraves pour les pieds du cheval, pers. پابند; *pās* ou *pāš*-

bend, *id.*, mot à mot : liens de derrière : *čūdār*, p. جدار ; *teril*, *id.*, ar. طول ; *tavīle*, ar. طويله ; de ce nom, on a formé un verbe dénominatif : *terilāndin*, attacher un cheval au pâturage ; *kōstēk*, *id.* (du turc) : pour nettoyer la peau, on se sert de l'étrille, *tīmār* (t. تيمار) ou *meches* (ar. محس), et d'un gant, *gebré* ou *šelik* ; le premier de ces deux mots est aussi en usage chez les Arabes, *gābra* (S.) et chez les Géorgiens, *gabra*, étrille (Tchoubinof, *Dictionnaire triglotte*, p. 67*). le dernier est le diminutif de *šāl*, châle, étoffe de laine. pers. شال : *qortesandin* et *qusandin* signifient couper la crinière et la queue, angliciser ; le dernier mot se dérive de l'arabe قصّ, le premier rappelle le français *courtaud*, l'italien *cortaldo*, l'espagnol *cortón*, qui viennent du latin *curtus*.

L'Âne est appelé *ker* ; zaza *ḥer*, pers. خر, bactr. *χara* ; *ker kūwi*, l'âne sauvage, onagre, pers. خر كوهى ; *jāšik* (J.), *jāša* (Rh.), *dāšik* (L.), l'ânon ; ce mot est le diminutif de l'ar. جحش, dont le *ḥ* est tombé comme dans *fāl* (étalon) ; le changement du *j* en *d* a lieu plusieurs fois dans le kurde, comme en grec celui du ζ en δ ; l'âne est appelé oreillard. *gūh-dirīz* (de *gūh*, pers. گوش, et de *dirīz*, pers. دراز) ; *ker dizeré*, l'âne brait (bactr. *jaraiti*).

L'Onagre : *gōr*, du pers. گور.

Le Mulet : *istīr*, *histīr*, *hystyr*, *hestīr* ; la mule : *hystyr-a mā*, pers. استر, sanscr. *açvatara* ; on se sert aussi du turc *qāṭir*, *qanṭir* (قاطر).

L'Éléphant : *fil*, ar. فيل (du pers. پيل), d'où *fil-vān*, cornac, pers. پيلبان ; *dedān* ou *dirān fili*, *hest-i fil* (dents d'éléphant, os d'éléphant), ivoire ; les défenses de l'éléphant, comme celles du sanglier, sont appelées *kil*, pers. كلك.

Porc, Cochon : wuš (L.), latin *verres; zaza χoz*, dujiki *χis*, armén. *խոզ* (*χoz*); *χynzīr*, ar. خنزير; *purs* (dans le *Vocabulaire polyglotte* de Pallas); ce mot a été emprunté aux langues finnoises : permien *pors*, wotiaque *pars*, qui, de leur côté, semblent l'avoir pris du lith. *parszas*, russe поросъ (verrat), порося (cochon de lait), latin *porcus*, allem. *ferkel*. Le sanglier est nommé *barāz*, pers. گراز, bactr. *varāza; kūdah* (petit) *barāz*, marcassin (Ch.); *yekānek*, littér. le solitaire, qui marche seul (pers. یگانه), comme le français *sanglier* vient du latin *singularis; mālos*, laie (Ch.); peut-être d'une racine *rus* (fouiller, d'où le lith. *rausti*), précédée de *mā* (femelle).

6. Animaux ruminants.

Ruminer se dit *kāīn*, pers. خائيدن.

Le Bœuf : gā, plur. *gāu*, pers. گاو, bactr. *gao; gā-i āwi*, buffle d'Égypte, litt. bœuf d'eau, aquatique; *awomil-gāu*, bœuf (Pallas), de l'ar. عوامل (ouvrier); *il-gāu*, *id.* (Pallas), du pers. يل (héros), la bête qui paît sans pasteur. Les bœufs attelés pour battre le blé sur l'aire sont nommés *kūri* (comp. le géorg. კურო, bœuf non châtré [?]), et les deux bœufs attelés les premiers devant la grande charrue qui est traînée souvent par six ou huit paires de ces animaux, *χōrīk;* le mot *bōγá* signifie, en kurde, en géorgien et en turc, le *taureau*, tandis que les langues parentes (tartare, kalmuque, etc.) l'emploient pour le cerf et le renne (voy. Klaproth, *Asia polyglotta*, atlas, XLIV).

La Vache : čīl, čīlek (J.), *čēl* (L.), d'où *čīl-dūš*, baquet à traire, comp. le pers. گاودوش; *tāne*, génisse, t. طانا, دانا; le colostre de la vache est appelé *forašō* (S.), pers. فرشه (voy. Diefenbach, *Gothisches Wörterbuch*, I, 291), le premier lait

χylindūr ou *niške-firi;* le petit-lait, *kale-firi;* les premiers membres de ces deux composés signifient «nouveau» et «vieux»; la crème du lait est *qaimāg*, t. قيمق.

Le Veau : juvān-gā ou *june-gā* (pers. جوان, jeune), *čīžik-i čīlek* (*čīžik,* petit d'un animal, pers. چوژه); *wersa,* mot allégué seulement par M. Brugsch, et ayant peut-être la signification de «bœuf de labour», pers. ورزاو, pour وررزگاو; mazend. *varzō; gōlk,* veau de lait; *gólik,* un petit veau, formé de *gā* (bactr. *gao*) à l'aide du suffixe *lik;* dans le dialecte des Dujikis *gúke, gulilek* (dans le dialecte d'Ourmia), d'où le zaza *gōlikán,* pâturage des veaux; *kalek,* veau mâle, pers. كلك.

Birūk est le gros os du bœuf, sur lequel on pose le joug. Le bourrelet est appelé *kulābe*, ce qui est l'ar. كلابه, tenailles (comp. pour le changement du sens, le russe клещи, qui a les sens de «tenailles» et de «branches du collier»). L'action de promener les bœufs après qu'ils sont restés tout l'hiver à l'étable, pour les préparer au labourage, est *χāme-χānis.*

Le Buffle : gāvmiš (voy. cette *Revue,* t. VI, p. 92); *kel,* pers. كل (propr. mâle); buffle femelle : *mādek,* pers. ماده, femelle, ou *māuge, maugá,* pers. ماده گاو; buffletin : *balāγ,* anglais *bullock,* anglo-saxon *bulluca; tsak* (mot emprunté à l'arménien): *gedek* (J.), *gadak* (Rh.), kurin. *gwedég* (Schiefner, 176[a]). La marque blanche sur le front du buffle est appelée *čūre.*

Le Bison : merāl, pers. مرال (*cervus maral*).

La Girafe : zerāfe (de l'arabe).

Le mot *pez* (bactr. *paśu*) signifie, en général, «menu bétail», mais surtout «la brebis et le mouton»; pour le mâle de la brebis, on dit aussi *pez-nūr*, et pour la brebis *meh*, *mī* (pers. میش, bactr. *maešu*), *miya mī*, pers. میش ماده, *pez-mī*; *my-a qarquš*, brebis de couleur blanche; *miy-a šīni*, de couleur brunâtre; *miy-a reš*, de couleur noire; *beryndyr*, brebis qui a mis bas deux fois; *χām beryndyr*, qui a mis bas pour la première fois; *pez kūwi* est la brebis sauvage (selon M. Jaba); *paz-a kówi* ou *paz kuí*, la chèvre sauvage (selon Garzoni et M. Lerch), mais *kūwi pez* est la gazelle; le mot *kūwi*, sauvage (pers. کوهی), signifie aussi, par lui seul, le cerf. Le mouton est *ubedāv*, dans le dialecte des Kurdes Richvendis (Ch.); *berāu*, bélier, mouton; *berāu-i χesandi*, bélier châtré; *berān-i be-gun*, mouton entier, du russe барань; *mer*, *id.*, plur. *merkān* (Ch.).

L'Agneau : berχ, zaza *varā*, *varék*, pers. بره, pehl. ورك; *garik*, l'agneau d'une brebis noire, armén. գառն; *hōgeč*, agneau de trois ans; *kāwir*, d'un an; *giwrik*, l'agneau qu'on vient de sevrer; *mīžū*, agneau qui tète, de *mīžtin*, téter, grec ἀμέλγω, allem. *melken*.

Hīrik, race de brebis sans queue (en Roumélie), pers. هیرك.

La Laine : hiri, poils des animaux, camelot; *hiriy-a pezi*, toison, laine des brebis; afghan *varaī* (Trumpp, *Grammar of the Pašto lang.*, p. 47), grec ἔριον; *livā*, poils soyeux d'agneau; *livā-i berχān*, laine agneline; *sīli*, laine agneline; *kulk* ou *hulk*, laine courte, laine de rebut, pers. کلك; *qusīr*, tondeur des brebis; *qusesi*, *id.* (de l'ar. قصص, tonture); *kŭrŭχ*, *kŭlŭχ*, ciseaux pour tondre les brebis (Rh.), t. قرقجق.

Dunk, la queue grosse et grasse des moutons, pers. دنبه (avec chute du *h* et condensation de l'*h*, comme dans *sink*, poitrine, pers. سینه, pehl. سینك); *qamčik*, queue de mouton; *mešin*, basane, peau de mouton préparée, t. مشين.

Ser-ketin, agneler (*ketin*, tomber; *ser*, sur); *berχ zāye*, une brebis qui met bas un agneau; *ferū*, plat préparé avec le premier lait d'une brebis, lait caillé.

Hile, maladie qui fait tousser les brebis, ar. حيله; *χyš-χyše*, la brûlure; *kepenek*, maladie de foie.

Jōl-ēd miyāna, un grand nombre de brebis (S.), ar. جول.

Guw, *gum*, bergerie, bercail, armén. գոմ; géorg. *gomi*; *gūher*, parc de moutons.

Le Bouc et la Chèvre : teke, bouc, pers. تكه; mot répandu dans une grande partie de l'Asie (voy. Pictet, *Origines indo-européennes*, I, 360); *ḥewūri*, bouc d'un an, ar. يعور; *seis*, bouc, ar. تيس; *nīri*, *nihri* ou *pez-nīri*, bouc de trois ans (J.); *néri*, bouc (L.); *nērī*, bélier (Rh.), de *nīr*, mâle (bactr. *nairya*). *Bizin*, chèvre; dans le dialecte des Louris *biz*; zaza *bizeía*, *bizyá*, pers. بز, bactr. *būza* (bouc); on pourrait croire que la syllabe *in* fût l'affixe de la motion, comme dans l'osète *aχsin*, princesse (Schiefner, *Mélanges russes*, p. 306, 1862), mais le même affixe se trouve aussi dans le persan گوزن (cerf), à côté de گوز, et dans l'arménien եզն, bœuf (bactr. *azi*); *bizin-a kūwi*, chèvre sauvage, chamois; *tištūr*, chèvre d'un an (J.), de deux ans (S.); *siawun*, chèvre (R.); *čūr*, chèvre à poil frisé; *murūz*, chèvre à poil très-frisé; *kūr*, *kārik*, chevreau; *kūr*, chevreau de deux ans; *gīsk*, chevreau, russe козка; zaza *bizyék*, *id.* (diminutif de *bizyá*). La queue de la chèvre est *terī*.

Le Musc est *misk* (J.), *büsk* (S.) ou, avec la forme persane, *myšk*.

Le Chameau : Le nom arien du chameau, sanscr. *uṣṭra*, bactr. *ustra*, pers. اشتر, est, en kurde, *hüštür*, (J.), *ešter* (G.), *wušter* (R.), *hoštir* (B.), *haštir*, *hēštir* (Rh.); dans le dialecte des Louris, *ušter;* on se sert aussi de la forme persane *šutur*. Le mot turc *deve*, et, pour la femelle, *deve meia*, est également en usage; *'ōrā'ōr-ē dāvāna* est le terme onomatopéique pour le cri du chameau (S.), ar. عرار, عرير (de l'autruche). *Bisrek* est le chameau mâle, t. بسرك (dromadaire), de l'ar. بشرك (voy. J. de Hammer, dans les *Mémoires de l'Académie de Vienne*, VII, 5); *lok*, chameau mâle, littér. mâle, jeune homme, pers. نوه, sanscr. *navaka; ner, id.;* chez les Persans, *ner* (bactr. *nara*, mâle) signifie une race croisée du *šutur* et du *bagar* (Chesney, *Expedition to the river Euphrates*, I, 82); *jamāze*, chameau, ar. جمّازه (dromadaire); *hejīn*, dromadaire, ar. هجين; *kōček*, le petit d'un chameau, t. *devenüñ kōčegi*.

La selle du chameau est *χatab*, ar. قتب.

Animaux élaphiens. — Le Cerf : sever (G); comp. le bactr. *śruva* et le grec κεραός (Pott, *Etymolog. Forsch.* IV, 72; Diefenbach, II, 539). *Ga-boγá* (L.), de *gā* (bœuf) et d'un mot turanien signifiant taureau et cerf; turc *bōγā* (taureau), mong. *buγu* (cerf), *büge* (taureau); mantchou *buka* (mouton), *bucha* (bœuf sauvage); tatare *bugá;* kalmouk *bugu* (cerf, renne), avare *buγá*, bœuf (voy. Klaproth, *Asia polygl.* atlas, XLIV; Schott, *Mémoires de l'Académie de Berlin*, 1871, p. 33); *ga-kūwi*, littér. bœuf sauvage; *āsk*, louri *asi*, baloutchi *āsk* (chevreuil), pers. آهو, sanscr. *ṛçya* (antilope).

La Gazelle : γezāl, ar. غزال; *γezāl-a mi*, biche; *jeirān*, gazelle, t. جيران; *pez kūwi*, littér. mouton sauvage.

Mots qui se rapportent aux animaux ruminants en général.

Le Troupeau : tāriš, bestiaux, bétail, ar. طَرْش; *tālān*, bétail comme l'objet principal des rapines, pers. تالان; *tarš u tālān ānīa*, il enleva le menu et le gros bétail (S.); *dawār*, gros bétail; *devār*, étalon; *dawār*, cheval de bât (Rh.), t. دوار (*dewar*) ou طوار (*dawar*); *sāwāt*, bétail (Rh.); *nāχyr*, troupeau de vaches, de l'arm. Նախիր, d'où *nāχyr-qovan*, l'époque où le troupeau quitte le pâturage, t. قوان (chassant); *γārān čilekān*, troupeau de vaches; *ker-i pez*, troupeau de moutons; bactr. *χareδa*, allem. *Herde*; *hew-γel*, un troupeau de brebis ayant plusieurs propriétaires, de *hew* (pers. هم) et de *γel* (pers. گله); *dūteni*, bêtes à lait (vaches, brebis, ânesses, buffles femelles, etc.), de *dūtin*, traire, pers. دوختن. Excréments des brebis et des chameaux, *pyškūl*, pers. پِشْکِل; des bœufs et des buffles, *rīχ* (J.), *ryēh* (L.), pers. ریخ; fiente sèche des chevaux et des bœufs, *fyški*, t. فشکی; *dewedešti*, fiente sèche qu'on ramasse dans les montagnes comme combustible, de *dewe*, ar. دفا (chauffage), et de *dešti* (du désert). *Seχel* signifie agneau, mais *seχel āwītin*, avorter, en parlant des brebis, ar. سخل. *Zengil* est la sonnaille du bétail, pers. زنگل; la pension d'un animal pendant l'hiver est *pūti*, mot qui semble parent du gothique *fodjan* et du russe пятать.

7. Rongeurs.

Souris, Rat : myšik, myšk, pers. موش; *myšk-i zewii*, mulot (de *zewi*, champ, plaine, ar. ضويعه); *myšk-i kōr* ou *mūš-kōr*, taupe (*kōr*, aveugle), pers. موشکور; la taupe est appelée aussi *jib-rōk*.

Hérisson : žüzi, žüžú, pers. ژوژه, pehl. زوجك (pour le bactr. *duzaka*); *kūsi, id.*, comp. arm. կոզնի.

Porc-épic : sīχūr, pers. سيخول.

Lièvre : kiwružk (J.), *kiwrísk* (G.), *kerṓšk* (L.), *kerveš* (Rh.); *kērusk*, lapin (Rh.); toutes ces formes semblent être empruntées au pers. خرگوش, خرگوشك; la forme vraiment kurde est citée par M. Lerch : *ker-gú*; dans le dialecte zaza, le *k* est tombé : *ārgṓš*; la forme dujikie *awriš* rappelle le russe ебрашка; le jeune lièvre est *čižik-i kiwružki*.

Castor : seik-i áwi, c'est-à-dire chien d'eau, pers. سگ آبی; *dār-byr*, littér. qui fend ou scie le bois; *qunduz* (mot turc), voy. Heusinger, *Meletemata quædam de antiquitatibus castorei et moschi*, p. 7.

B. OISEAUX.

L'Oiseau est appelé *dāγbe* (Ch.); *teir*, ar. طير; *quš*, t. قوش; le petit d'un oiseau, *jūjik* (J., Rh.), pers. جوجه; Pallas donne à *čičik* la signification de coq; *čuček*, petit oiseau (G.); *čučík*, passereau (L.); *fyrūke*, pers. فروك; *ferχi*, petit d'un oiseau, par exemple : *ferχi koteri*, pigeonneau; on dit aussi *färχek kūčík*, un jeune chien (S.), *färχek kittek*, chaton (S.), *färχ-ē daulät-ē*, tu es favorisé par la fortune (allem. *du bist ein Glücksvogel*); ar. فرخ.

Parties du corps.

Bec : *nukūl*, pers. نك, نوك; le mot kurde *nevk* (sans le suffixe *l*) signifie le bec ou la partie fondue d'une plume; *kep-i teirān* (nez des oiseaux); *dimdik*, du turc aderbeidjani دندك (voy. Schiefner, *Über die Sprache der Uden*, 96[b]); *minqār*; ce mot arabe signifie aussi ciseau à tailler les pierres.

La crête : *pordek* (G.), russe бородка, latin *barba; kitor*, de l'armén. *կատար*.

Le jabot : *fyrišk* (du grec φάρυγξ), *šilāv; rūri*, latin *rumen*.

Le plumage : *tūk*, plume, poil, t. توى; *tūk āwitin*, changer de plumes, muer; *šāper*, aile, du pers. شاه پر; *qanād*, *id.*, t. قناد.

Actions des oiseaux.

Le vol : *fyr, fer*, pers. پر, فر; *pervāz* (du pers.).

Le gazouillement : *fyrūzi*, *χūndin* (pers. خواندن, lire, chanter).

L'incubation : *kurk* (voy. ci-dessous, *la Poule*); *pūu*, poulailler, nid, de l'armén. *բուն*; *pyugal*, couvée, lieu où couvent les poules; *lāne* (forme persane), *hilūn*, *hilīn*, nid: zaza *halyén*, pers. لانه, آلانه; *t'χoma* (Rh.).

L'œuf : *heik*, *hī*, d'où *heik kirin*, pondre; *ži heiki be-der ketin*, éclore, littér. tomber de l'œuf; on se sert aussi de ce mot pour désigner le frai; *heik-a māsii*, boutargue; zaza *hūk;* dujiki *hok;* dans le dialecte des Louris et Feilehs, *χaia*, pers. خايه; le diminutif *hilik* signifie bourses, testicules (J.), mais chez B. et R. *helik*, *heleka* a la signification d'œuf; *toχmurχ* (P.), du pers. تخم مرغ; *lek*, œuf gâté, pers. لغ; *sipīk*, blanc d'œuf, pers. سپيده; *zerik*, jaune d'œuf, pers. زرده.

Les excréments : *zānk; zirj*, ar. ذرق; *čirt*, arm. *ծիրտ*.

1. Oiseaux de proie.

Aigle : elūh (J.), *alo* (G.), *eló réšik* (L.), pers. آله, آلوه; *'eqāb*, ar. عُقّاب; *qartāl* (L.), t. قرتال.

Vautour : kvhlrta (G.); *čèleγān*, vautour, épervier (J.), *belebān*, t. بلابان; *sürsiárik*, un oiseau; *sisálik*, vautour (L.); *simsiyár* (dans le fellihi *sisiyār*), oiseau de proie blanc avec

des ailes noires; il atteint l'âge de mille ans (S.); en persan, سيسالك ou شيشلنك signifie bergeronnette.

Faucon : bīzī, le tiercelet de faucon (G., L.), pers. باز, armén. բազէ, ar. بازى (autour); *šāhīn*, femelle du faucon (G., S.), *šīn*, faucon de chasse, ar. *zuruq* (S.), pers. شاهين (*falco tanypterus*); on trouve, dans le dictionnaire de Beresin, le mot kurde oriental (du dialecte de Khorasan) تر; *jurre* (G.), du pers. جرّه; *doγán* (L.), t. طوغان; *kergho*, petite espèce de faucon (G.). comp. le t. قرغوى, géorg. კირკიტა (*kirkita*), ballarin, avare *χerǵú*, autour (Schiefner, *Avarische Studien*, 102[b]), kasikum. *χirǵu*, tehetchentze *kuīri*, thouch *koīr*, anc. slav. *krgouĭ*; le mot russe кречетъ, crécerelle, a été déclaré identique avec le persan چرخ et le grec κίρκος (Hehn, *Kulturpflanzen und Hausthiere*, p. 526) qui, de son côté, est lié étroitement avec κέρκνη et κεγχρίς (voy. Pott. *Etymol. Forsch.* II, iv, 502). Les noms caucasiens et turcs du faucon semblent être empruntés au grec; le mot persan *čerχ* et l'arabe *sakkar* (صَقّر) se trouvent aussi dans le kurde (chez Rich); on sait que le dernier mot est emprunté au latin, où *sacer* est la version du grec ἱέραξ; enfin, nous trouvons le mot caucasien *lačin*, kasikum., hurkan. *lačin*, avare *lačén*, tehetchentze *lēči*.

Pour l'autour, les Kurdes emploient le turc *atmejé* (L.), t. اتمجه; dans le dialecte zaza, *karakúš* signifie, selon M. Lerch, «l'autour»; mais en turc, ce mot, قره قوش (l'oiseau noir), signifie l'aigle.

On porte le faucon de chasse sur la main munie d'un gant de gros cuir, nommé *bala* (G.), pers. بهله, ou *šālik*, gantelet, de *šāl*, pers. شال, châle.

Chouette : *quud*, chouette, hibou (L.): *bum*, *būm-i šēvi*, *id.*,

būm-i kōčún, hibou cornu (L.), pers. بوم; *tōk*, petite chouette, sanscr. *dyuka*, lith. *dukas*, franç. *duc*; dans le dialecte zaza, le grand-duc est appelé *gō'in*, *gōhīn*, tandis que dans le kourmandji, ce mot signifie le corbeau.

2. Oiseaux grimpeurs.

Le Perroquet est appelé *tūtī*, ar. طوطى, pers. توتى, baloutchi *tōtō*; afgh., hindoust. *tōtā*.

Le Coucou : zaza *kēkú* (voy. Pott, *Doppelung*, 52), kourm. *pepūk* (J.), *pepúng* (L.), mot parent de *pīpō*, huppe; pour désigner ce dernier oiseau, on se sert aussi de l'ar. *hūdhūd*; *dīk sileimán* (L.), c'est-à-dire coq de Salomon; *suleimān-i dū nuqūl*, c'est-à-dire (oiseau de) Salomon, à deux becs.

3. Corvidés.

Corbeau : *kalā-reš* (corbeau noir), *kalā-gaur* (corbeau gris), corneille; zaza *qalānjik*, corbeau, pers. كلاغ; *qyžik*, corbeau, corneille; *qyžik-a dūw-i dirīž*, corneille à longue queue, pie; chez M. Lerch, on trouve *kižik*, corbeau; *qyžák*, pie, pers. كسك, كشك; *qyrik*, corbeau (J.), *qaraq* (L.), t. قرغه (corneille), afgh. كارگه. قارغه (corbeau, corneille), grec, κόραξ; zaza *korbelú*, corneille, latin *corvus*, avec le suffixe *la* qui se trouve dans plusieurs noms d'oiseaux: *qajele*, pie, pers. قجل, قزله, كجله; *qyšqyš kirin*, croasser (mot onomatopéique).

4. Gallinacés.

Le Coq : *koros* (P.), du pers. خروس; *kele-bāb*, dans le dialecte des Louris *kelleyšir* (R.), guilek *qulu*; comp. le gaélique *coileach*, gall. *ceiliawg*, bas-breton *guillocq*; *dīk*, chez Garzoni *dikel*, ar. ديك; *čiṭlōs*, coq; *čīt*, poule (Klaproth.

dans les *Mines de l'Orient*, IV, 382). dans le texte d'Evlia, qui se trouve en cet endroit, on lit چالوس: *bāng det* (le coq) chante (G.); *fys di-ké* (le coq) coche; comp. le grec πέος, πόσδη, et le sanscr. *pasas*.

La Poule : kurk, poule couveuse, couvée; *mirišk kurk rūništiye*, une poule qui couve; zaza *kerga*, mazend. *kirk*, pehl. *kark*, bactr. *kahrka; mirišk, mirižk*, poule; *mrišk-i šāmi*, poule syrienne (L.): *mirižk-a mysri*, dinde (littér. poule d'Égypte); pers. مرغ, mazend. *mōre*, arm. մարի; *mami* (P.), dialecte des Louris, *mamir*, poule; géorg. *mamali*, coq (de *mama*, père); *kyrtkyrt di-ké* (la poule) caquette.

Le Poulet, Poussin : dikelok (G.), diminutif de *dikel; čūčalok* (G.), diminutif de *čūčik;* chez M. Socin, *jūjik; firīk*, turc oriental فريك, oisillon; *pilič*, t. پلچ.

Caille : kahhra (G.), pers. كرك, كركرك (bergeronnette), lith. *kēlē; kirāsu*, pers. كُراس; *lūr*, armén. լոր; *verdi* (G.), pers. ورتيج, وردج, sanscr. *vartikā; qatik* (L.), ar. قطا; *byldirjīn* (J.), *baldān-e reš* (L.), t. بلدرجين.

Perdrix : keutt (prononcez *kōt*, Ch.), comp. *qatik* (caille); *kev*, pers. كبك; *seska*, perdrix d'une couleur gris bleuâtre (R.), russe сизякъ (pigeon colombin); *por*, gélinotte des bois (R.), pers. پرپر; dans le dialecte des Louris, *durraj, id.*, ar. دراج (*perdix francolinus*); zaza *zéroj*, dujiki *serinji*, perdrix blanche, pers. زرج.

Autruche : ōstriai (L., de l'angl. *ostrich* [?]); il faut peut-être traduire le mot kurde par « autour » (il s'agit des plumes dont les Kurdes ornent leurs casques), et alors ce serait l'ital. *astore*, anc. franç. *ostor; teir-i nomani* (J.), *nāma* (G.), ar. نعامة.

Paon : teir-i taüsi, du pers. طاؤس (voy. Hehn, *Kulturpflanzen und Hausthiere*, 308).

Pigeon : kōtir, pigeon, tourterelle, *kebuder* (P.), kurde oriental *giafter*, dialecte des Louris *kemūtir*; pers. کوتر (abrégé de کبوتر); *kārgah* (B.), peut-être une erreur (voy. ci-dessus le nom de la corneille); *hemam*, oiseau (Pallas); c'est l'arabe حمام (pigeon); kurde oriental *χūpāl* (B.), arm. Հաւքալ.

Tourterelle : tivirk (G.), pers. تذرو (faisan); la dentale *d* est tombée du milieu du mot, et le *k*, qui paraît aussi dans l'armén. մատրակ (tourterelle), est un nouvel affixe; l'islandais *tidhur* a aussi perdu son *d* dans le danois *tiur* (coq de bruyère); *kevúk* (L.), *kavók*, syr. *yaunō* (S.); ce nom dérive du mot éranien *kapauta* (bleu), pers. کبود, arm. կապուտ, sanscr. *kapota; kilīk; qumri*, ar. قمرى.

5. Oiseaux de chant.

Hirondelle : dūw-maqasuk (J.), *du-maqas* (L.), littér. ayant la queue à ciseaux; *qarnekūč*, t. قرلنغچ; *haj, hajik, haji rešk*, le pèlerin noir, ar. حاجى, حاجّ; *ababil*, hirondelle des murailles (G.), ar. ابابيل, t. ابابيل قوشى, outarde.

Étourneau : rešíle (J.), *raš-wēl* (Rh.), de *reš* (noir) et de *wēl*, pers. بال (aile).

Merle : mirišk-a reš (la poule noire).

Moineau : čewik (J.), *čūk* (J.), *čúk-e kasri* (littér. moineau du château; L.), *čūk-e rešla, id.* (L.); *dār-a čūki*, arbre qui porte une graine rouge et dont on fait des balais (J.); pers. چغك; *šalula*, passereau solitaire (G.); *serianok*, moineau (G.), pers. شغانه; zaza *miličik*, passereau.

Bruant : teir-i zer (l'oiseau jaune, pers. زرد).

Chardonneret : zanglūk (G.); comp. le russe щеглёнокъ.

Rossignol : bülbūl, bilbil, du pers. بلبل; *andeli*, ar. عندليب, عندليل; dans un texte du dialecte des Kurdes Mikris, publié par M. Lerch (I, 100, 8), le persan مرغ سحر est traduit par بالنده صبحينى, oiseau s'élevant au matin.

Alouette : teirik (diminutif de *teir*, oiseau); *teir-i čahiri* (L.), t. چاير.

On trouve, dans les divers glossaires, plusieurs oiseaux dont les noms ne sont pas indiqués exactement : *péri kôšik*, probabl. oiseau des fées, du pers. پرى et du t. قوش; zaza *dudú, dōdú*, oiseau qui chante *dudu; šauševúke*, oiseau qui crie *vei-vei;* ce nom contient peut-être le mot *šau*, nuit, pers. شب.

6. Oiseaux des marais.

Cigogne : leqleq (J.), *haji leglég* (L.), ar. لقلق; pers., t. لكلك.

Grue : kulink (J.), *koling* (L.), zaza *kering;* pers. كلنك.

Outarde : tōi, t. توى, طوى.

Vanneau : qyz-qūši (oiseau des pucelles), nom turc.

Bécasse : teir-i hežīrān, bec-figue (de *hežīr*, figue), pers. انجير.

7. Oiseaux aquatiques.

Oie : qāz; zaza *qaiz;* t. قاز; *bat*, oie, outarde; ar. بط, pers. بت.

Cygne : qūzu, t. قوغو.

Canard : urdek, verdek, t. اوردك; *sona* (Rh.), t. or. سونا. سونه (canard mâle); Klaproth attribue à *angut* la signification d'« aigle »; mais ce savant est évidemment en erreur, car c'est le mot turc عنغت (canard).

C. REPTILES.

1. Tortues.

Bay-āv, tortue de mer (du turc بغه); *ray-i āvi*, tortue de rivière (L.), ar. رقّ; *pyšt-kesti*, littér. ayant le dos en os, dos osseux; *kiżāl*, tortue, crabe, écrevisse (J.), *kusela*, tortue (G.), *kessal* (R.), *kū'isi* (L.), bactr. *kaśyapa*, pers. کشف, کشو, mazend. *kavaz*.

2. Serpents.

Mār, serpent, pers. مار; *mār-i teyār*, vipère, dragon (ar. طيّار, volant); *mārek* (diminutif), vipère, ascaride, ver dans le corps (L.); *mār-gisk*, couleuvre; *kōre-mār*, orvet (de *kōr*, aveugle, comme en turc كور يلان): *īremār*, serpenteau, pers. تير مار; *kāčōr*, vipère, serpent endormi; *ziyā*, dragon. On dit *pē-dāin* (donner vers, à quelqu'un) pour la piqûre des serpents, qu'on ne doit pas confondre avec *pei-dān* (donner le pied) pour la ruade. Le repaire du serpent est appelé *kul*, allem. *Höhle;* on dit : *veki mārān čūn ve sūrikin*, comme les serpents, aller et serpenter (du turc سورمك).

3. Lézards.

Lézard : čian (L.), t. چيان; *kiler* (L.), t. كلر; *gumgumúk*, *gumgumúk gaurāna* ou *felāna* (L.); les derniers mots semblent exprimer « lézard des Arméniens », car *gaurān* est le pluriel de *gaur*, Arménien, Russe (propr. infidèle, guèbre), *felāna*, celui de *felé*, Arménien, chrétien, ar. فلّاح (paysan); *mārejōk* (L.).

4. Grenouilles.

Baq, grenouille; *baq-a reš*, crapaud; *deng-i baqa*, coassement; t. بغه; zaza *kirkinjéle*, grenouille; peut-être ce mot signifie plutôt «écrevisse» (voy. ci-dessous).

D. POISSONS.

Māsī, poisson, *nāhīk* (B.), dial. des Louris *mūsi*, bactr. *maśya*, pers. ماهی, baloutchi *nāhiγ*; *māsiy-i hūr* (petit poisson), alevin; *gā́-māsi*, poisson (L.), pers. گاو ماهی, le poisson-taureau qui porte le globe sur le dos; *māsi-kera*, larve, frai; *kašina*, truite (R.), comp. le géorg. ქორჭილა, perche (?); *benek*, écaille, t. بنك (moucheture sur la peau des animaux).

II.

MOLLUSQUES.

Sangsue : zulū, zulūl, zūrī (J.), *zelú* (G.), *zerū* (L.), pers. زلو, زالو; *dizrūk*, de l'armén. տզրուկ; *sulūk*, t. سلوك; zaza *ārbézy*, de *ār*, sanscr. *asra*, grec ἔαρ, et de *bézy*, pers. باز.

Artison, perce-bois : betút (G.), arm. բոտոտ.

Sedef, nacre, coquille, ar. صدف; *gṓh-e mési*, coquille, littér. oreille de poisson, comme en avare *čuil'in* (Schiefner, 37[b]); kasikumuque *ḥ'ablul wici* (Schiefner, 89[b]), kurine *χiprép* (oreille de grenouille; Schiefner, 137[a]), pers. گوش ماهی.

Merjān, corail, ar. مرجان (du syriaque ܡܪܓܢܝܬܐ, qui, de son côté, vient du grec μαργαρίτης); *mirāri*, perles, kurde orient. *mervārī*, du pers. مروارید; *magrit, id.* (Klaproth), de l'armén. մարգարիտ, également du grec.

III.

ANIMAUX ARTICULÉS.

Hešurāt, insectes, ar. حشرات.

Boejik, chenille (L.), t. بوجك; *tirtir*, *tirtil*, *id.* (J.), t. طرطل.

Kurum, ver, vermisseau, pers. كرم, bactr. *kerema*; *kurm-i hevirmuši*, ver à soie, pers. كرم ابرشيم; *kōze*, cocon, la coque du ver à soie, t. قوزه, armén. *գոզակ*, *խոզակ*, du sanscr. *koça*; *kaulusank*, *id.* (G.).

Papillon : *balatif*, *balatink* (G.), *perpušik* (L.), *pervāne* (J.: du pers.), *pilpiluk* (L.); latin *papilio*; udien *pampaluk*; géorg. პეპელა, etc.; zaza *filfilik-a šau*, phalène.

Kurm-i dāri, ver qui ronge le bois; *kurm-i penīri*, mite (pers. پنير, fromage); *kurm-i guvezi*, cochenille, t. كُوَز (rouge foncé). Les Kurdes, selon une notice de M. Socin, se servent de l'expression *qūzil qort* (ver rouge, t. قزل قورد), comme imprécation, quand un Juif passe; ils croient que les chevaux qui, en mangeant de l'herbe, avalent cet insecte, sont pris par la colique; et c'est pourquoi le Père Garzoni traduit *kuzel kurt* par « que la colique te tienne ! »

Mārek, ascaride (voy. ci-dessus le serpent): zaza *šane-i mâri*, ver de terre: *sipi genym*, cosson, calandre, de *sipi* (pou) et de *genym* (froment), pers. گندم; *gūwe*, ver qui ronge les étoffes, t. كوه.

Dōpištik, scarabée (L.); ce mot signifie peut-être le scorpion (voy. ci-dessous); *kizik*, *id.*, pers. خغزد, خبزدو, گوزد, خبزدوك.

Sūs, teigne, pers. سوس.

Qyrni, tique.

Zindi, pou; *sipi*, pou (J.), *speh* (G.), pers. سپس, bactr. *śpiś*; *rīšk*, semence de pou, pers. رشك; *kīč*, puce, dialecte des Louris *keik*, pers. كيك; *kena* (kurde oriental), punaise, pers. كنه.

Zaza čirtele, grillon domestique, t. چرلاق, چرتلاق; *čekurjēk*, sauterelle, pers. چكركه; *kumil*, *id.* (dans le *Nouveau Testament*, évang. de Matthieu, III, *h*; Constantinople, 1857), ar. قمله; *kulī*, cigale, sauterelle (J., Rh.). *kuhhli* (G.), *koolla* (R.), *šir-a kulla*, la sauterelle-lionne.

Mūš, mouche; zaza *meiyés*; bactr. *maχši*, pers. مگس; *gū-i mūši*, chiure de mouche (pers. گوه, bactr. *gūθa*); *kermiš*, cousin, pers. خرمگس (littér. mouche d'âne); *kermik*, moucheron (diminutif de *kurum*, ver), *pišo*, cousin (J.), *peši*, moustique (G.), *pešu* (Rh.), pers. پشه; *mygik*, cousin, allem. *Mücke*, angl. *midge*; *myγmyk*, moucherons, cousins, comp. le kurine *mizmíz* (Schiefner, 235[b]), mot onomatopéique; *sinek*, mouche, t. سكك.

Mūri, fourmi (J.), *merū* (G.), *míro* (L.), pers. مرو, bactr. *maoiri*.

Duw-pišk, scorpion (J.), *dū-pišk* (S.), littér. qui pique par la queue; *aqreb*, *id.*, ar. عقرب; *seretān*, écrevisse, ar. سرطان; *kerkínj*, *id.* (L.), pers. كرك, خرچنك, du grec καρκίνος; *kevznik*, *id.* (L.).

Myš-a hingiwi, mouche à miel, pers. مکس انگبین; *moz*, *mozi*, bourdon, mouche; *moz-i zer*, guêpe (pers. زرد, jaune), pers. منج, مخ, منك; mazend. *maz* (Melgunof, *Die Sūdufer des Kasp. Meeres*, p. 30); dialecte des Louris *seiramuz*, abeille; *heng*, abeille, frelon (R.), zaza *héngi*, pers. اِنك, آنِك; *zirkit*, guêpe (Rh.), *zerkék* (G.); *kuvār*, ruche, pers. كوارة, ar. فغبر, كوارة; *petek*, *id.*, arménien փեթակ; *šān-a engivin*, rayon de miel (G.), pers. شان انگبین; *gūluk*, essaim.

Pīrik, araignée, mot à mot : grand'mère, diminutif de *pīr*, pers. پیر; *pīr-hewū*, *id.*, mot à mot : vieille femme, de *hewū*, femme du harem; *ankebut*, *id.*, ar. عنكبوت; *peturent*, *id.* (G.); ce nom se compose peut-être de *pē* (pied) et d'un participe persan تابنده, tissant; *pendavá*, toile d'araignée (G.); *tōr-a pīrhewū*, *id.*, t. طور, تور; *pīre-tūn*, *id.*

FERDINAND JUSTI.

GRAMMAIRE FUTUNIENNE

(*Suite et fin*).

DU PRONOM.

Le pronom remplace le nom et en rappelle l'idée. Il sert encore à marquer le rôle que chaque individu remplit dans le discours. De là les pronoms personnels, possessifs, démonstratifs, relatifs, interrogatifs.

PRONOMS PERSONNELS.

1re personne : *au, kau, kitu,* je, moi.
2e personne : *koe,* tu, toi.
3e personne : *ia* (et *ina* devant les verbes), il, elle, lui.

DUEL.

Taua, tā, nous deux (toi et moi).
Maua, mā, nous deux (lui et moi).
Koulua, kulu, vous deux.
Laua, lā, eux deux.

PLURIEL.

Tatou, tou, nous (vous et moi, nous qui parlons ensemble).
Matou, motou, nous (eux et moi), non compris ceux à qui l'on parle.
Koutou, kotou, vous autres.
Latou, lotou, eux.

Première remarque. — On doit placer *kau* devant les verbes, mais *au* les suit, à moins qu'il ne soit précédé de *ko*. Ex.: *e kau ano,* je pars ; *e fagai au e loku tamana,* mon père me nourrit ; *ko au e pati*, c'est moi qui parle.

Deuxième remarque. — Quand on se sert des pronoms abrégés, il faut toujours les placer avant le verbe et jamais après. Ex.: *ta ano,* partons nous deux ; *kulu ano,* partez vous deux ; *tou ano,* partons ; *e lā fano*, eux deux partent ; *e ma ano*, nous deux partons. — *Kotou, lotou, motou* suivent la même règle.

Troisième remarque. — *Kita,* je, moi, est moins employé que *au ;* il s'emploie dans la conversation familière et privée. Il semble préciser davantage l'idée de moi ; il signifierait « moi-même, moi personnellement, moi respectivement ». — *Kita* s'emploie aussi dans le sens de « quelqu'un, on, son », comme on dit : *(homines) aiunt, dicunt* dans les phrases latines ; et dans ce cas il préciserait au mot « quelqu'un » la même idée qu'au mot « moi ».

Dans les phrases commençant par « chacun », par exemple : que chacun aille là où il reste, *ke tasi ano ki le ganea e kita nofo ai ;* que chacun aille dans sa maison, *ke tasi ano ki lokita fale,* le pronom personnel (et l'adjectif possessif) du second membre de la phrase se rend par *kita* et *lokita*, *lakita* (composés de *kita*). C'est une manière de rendre nos tournures françaises.

Quatrième remarque. — Tous ces pronoms se déclinent comme les noms par le moyen des particules, signes des différents cas. En voici quelques exemples. On y remarquera que les génitifs des trois personnes du singulier sont irréguliers.

1re personne, *au, kau.*

N. *E au, kau, ko au,* je, moi.
G. *A aku, o oku,* de moi.
D. *kiate au,* à moi.
Acc. *au,* moi.
Abl. *iate au,* de, par moi.

2e personne, *koe, tu, toi.*

N. *E, ko, a koe,* tu, toi.
G. *a au, o ou,* de toi.
D, *kiato, kiate koe,* à toi.
Acc. *a koe,* toi.
Abl. *iato, iate koe,* de, par toi.

3e personne, *ia,* lui, il, elle.

N. *e ia, a ia,* il, elle, lui.
G. *o ona, a ana,* de lui, d'elle.
D. *kiate ia,* lui, elle, le.
Abl. *iate ia,* de, par lui, elle.

Remarque. — Le mot *kita,* pronom de la 1re personne, se décline comme ces pronoms, en employant les mêmes signes. Son génitif est *okita, akita,* et *ota, ata.*

DUEL.

Taua, toi et moi ; *maua,* lui et moi ; *koutua,* vous deux ; *laua,* eux deux, se déclinent ainsi :

N. *e, ko taua,* nous deux (toi et moi).
G, *o, a taua,* de nous deux (toi et moi).
D. *kia taua,* à nous deux (toi et moi).
Abl. *ia taua,* de, par nous deux (toi et moi).

Remarque. — Le vocatif n'est pas usité pour les pronoms.

Première remarque. — A l'exception des pronoms abrégés, les autres pronoms *matou, latou, koutou, latou,* se déclinent de la même manière que le pronom *taua,* nous deux.

Deuxième remarque. — Comme il a été dit dans l'explication des signes du sujet ou nominatif, à l'article du nom commun, le monosyllabe *a,* dans la langue futunienne, joue le même rôle que *ia* dans la langue wallisienne et que *a* dans celle de Toga ; seulement son application, comme il a été dit, admettrait des exceptions, soit pour les noms, soit pour les pronoms.

Pour les *pronoms,* ce monosyllabe *a* ne trouverait place qu'aux pronoms de la deuxième et troisième personne du

singulier et à deux cas seulement, savoir : au nominatif et à l'accusatif du singulier. Ex. : *Na kau tokoi a koe i lou masaki*, je t'ai encouragé dans ta maladie ; *na kau akonaki a koe i lou ikiiki*, je t'ai instruit quand tu étais petit.

Il semblerait même s'identifier, se fondre avec le pronom *ia* de la troisième personne, qu'il accompagne très-souvent, soit au nominatif, soit à l'accusatif : *na fano a ia*, il est parti ; *na kau taki a ia ki lona tamana*, je l'ai conduit chez son père ; mais il ne constitue point un seul mot avec lui. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à employer ce pronom comme sujet d'un verbe actif avec le signe de ce sujet. Ex. : *na ave e ia le logo ki le Aliki*, il a porté la nouvelle au roi. Si *a ia* était un seul mot désignant le pronom « il, elle, lui », on devrait dire : *na ave e aia le logo ki le Aliki* (*e* étant signe du sujet des verbes actifs), ce qui serait absurde dans la langue futunienne. De même, au datif, il faudrait dire *kiate aia*, et à l'ablatif *iate aia*, ce qui choquerait l'oreille.

Troisième remarque. — On voit que les génitifs des pronoms, comme ceux des noms et adjectifs, sont exprimés par *o* ou par *a*, suivant qu'ils se rapportent à des mots en *o* ou en *a*. De là tous les pronoms possessifs qui sont formés de ces génitifs sont en *o* et en *a*, *looku, laaku ; loou, laau ; loona, laana*, pour *le ooku, le aaku ; le oou, le aau ; le oona, le aana*, le de moi, le de toi, le de lui, ou bien : le mien, le tien, le sien.

Quatrième remarque. — *Kiate* est employé pour le datif des pronoms de la première, deuxième et troisième personne du singulier. *Kiato* (même que *kiate*) n'est que pour le pronom de la deuxième personne du singulier.

On emploie *kia* seulement pour le datif de tous les pronoms mis au pluriel, et *ia* pour leur ablatif. Quand au datif, on emploie *kiate,* il faut mettre *iate* à l'ablatif; mais si on se sert de *kiato* au datif, il faut *iato* à l'ablatif.

PRONOMS POSSESSIFS DÉFINIS.

Ces pronoms se forment de *ooku, aaku*, génitifs de *au*, et de *okita*, *akita*, *otă, ată*, génitifs de *kita : looku*, *laaku*, *lookita*, *laakita*, *lootă*, *laată (sooku*, *saaku*, *sookita*, *saakita*, *sootă*, *saată)*, le mien, le de moi, la mienne, etc.

SINGULIER.

Looku, laaku, le mien, la mienne.
Lookita, laakita, lootă, laată, le mien, le sien.
Loou, laau, le tien, la tienne.
Loona, laana, le sien, la sienne.

DUEL.

Lootaua, lootā ; laataua, laatā, le tien et le mien (le nôtre).
Loomaua, loomā ; laamaua, laamā, le sien et le mien (le nôtre).
Lookoutua, lookulu ; laakoulua, laakulu, le tien et le sien (le vôtre).
Loolaua, loolā ; laalāua, laalā, le d'eux deux (le leur).

SINGULIER-PLURIEL.

Lootatou, lootou ; laatatou, laatou, le vôtre et le mien (le nôtre).
Loomatou, loomotou ; laamatou, laamotou, le leur et le mien (le nôtre).
Lookoutou, lookotou ; laakoutou, laakotou, le vôtre.
Loolatou, loolotou ; laalatou, laalotou, le leur.

Première remarque. — Pour avoir le pluriel de ces pronoms possessifs définis, il n'y a qu'à retrancher la

lettre initiale *l;* ainsi *looku, laaku* feront *ooku, aaku ; loou, laau, oou, aau*, etc.

Deuxième remarque. — Dans la conversation des naturels entre eux, on ne les entend jamais employer les mots *looku, laaku* avec un nom, mais bien *loku, laku,* ce qui prouve que c'est une licence qu'on s'est permise seulement dans les cantiques imprimés, ou plutôt c'est une cheville pour compléter la mesure des vers.

PRONOMS POSSESSIFS INDÉFINIS.

Pour obtenir ces pronoms, on n'a qu'à remplacer la lettre *l* des pronoms possessifs définis par la lettre *s,* puisque ces deux sortes de pronoms ont la même formation. Ils sont composés de l'article défini *le* et de l'indéfini *se*, et de *ooku, aaku, oou, aau,* etc., génitifs de *au, ou.* Ainsi *looku, laaku* seront *sooku, saaku,* etc.

Pour former le pluriel de ces derniers, on retranche la lettre *s,* qu'on remplace par la particule *ni.* Ainsi *sootatou, soomatou, sooku*, feront *ni ootatou, ni oomatou, ni ooku*, quelques choses pour moi, pour nous autres, etc.

PRONOMS DÉMONSTRATIFS.

A ia, ala ; lenei, leia ; nei, na ; a-nei, a-na, ou bien *ko ia, ko lenei, ko lena ; ko-nei, ko-na, ko-la,* tels sont les divers mots qui expriment les pronoms démonstratifs dans la langue futunienne : ce, cette, cet ; cela, ces ; celui-ci, celui-là, ceux-ci, ceux-là, etc.

Ils expriment aussi les pronoms relatifs « qui, lequel, laquelle », etc.

Le pronom démonstratif singulier est *a ia, leia, lenei, lena, ko lenei, ko lena, ko ia ;* et pour le pluriel *a-la, a-nei, a-na, ko-nei, ko-na, ko-la.*

Ceux qui se terminent en *i* sont pour les objets plus rapprochés. Ceux qui se terminent en *a* sont pour les objets plus éloignés, comme on dit en français « celui-ci, celui-là. *Aia, ala, ko-ia, ko-na, ko-la,* sont peut-être les plus employés, parce qu'ils servent, non seulement pour les objets présents et que l'on montre du doigt, mais encore pour exprimer une pensée quelconque. Lorsque ces pronoms sont joints à leurs noms dans la phrase, ils se mettent ordinairement après eux. Ex. : *tamate le puaka-na, kae tuku lenei,* tuez ce cochon-là, mais laissez celui-ci ; *ke tou aganoa ki lena kauga, kae tou fai lenei,* ne nous mêlons pas de cet ouvrage-là, mais faisons celui-ci.

Ai. — Cette particule peut être appelée avec plus de vérité pronom démonstratif, parce qu'elle remplace le nom de toutes les manières possibles, et qu'elle ne se joint jamais à lui. Elle remplace les noms de personnes, de choses, de lieux, et exprime nos mots français « lui, elle, cela, là, y, en, où, par là », etc. Ex. : *e kau alofa ki ai,* je l'aime ; *na kau nofo i ai,* j'y étais ; *e kau fia ano ki ai,* je veux y aller ; *le ala e kau ui ai,* le chemin où je passe ; *le kofu e kau kofu ai,* l'habit dont je suis revêtu ; *le toki e kau fai kauga ai,* la hache avec laquelle je travaille.

PRONOMS RELATIFS.

Les Futuniens n'ont pas le « qui », le « que » relatif, ni rien qui les remplace, si ce n'est les pronoms démons-

tratifs, et encore on ne peut pas dire que ces pronoms expriment réellement notre « qui, que » relatif. Ex.: Dieu qui a créé le ciel et la terre, *le Atua na ina gaoi le lagi mo le kele;* mot à mot: Dieu il a créé le ciel et la terre; ou bien : *le Atua a ia na ina gaoi le lagi mo le kele;* mot à mot: Dieu, le celui il a créé le ciel et la terre, ce qui n'exprime réellement pas notre « qui » relatif.

Dans les phrases où le « qui » relatif est sujet, il s'omet ordinairement. Lorsqu'il est régime, il se rend ordinairement par *ai*. Ex.: *le tagata na kau pati ki ai*, l'homme à qui j'ai parlé; *le tagata na kau taki ai,* l'homme que j'ai conduit.

PRONOMS INTERROGATIFS.

Les pronoms interrogatifs « qui, quoi » s'expriment par *ai* pour les personnes et par *a* pour les choses; ils se déclinent ainsi :

SINGULIER ET PLURIEL.

N. *E, a, ko ai,* qui, quel, qui est-ce qui.
G. *O, a ai,* de qui, de qui est-ce qui.
D. *kiate ai,* à qui, à qui est-ce qui.
Acc. *a ai,* qui, quel, qui est-ce qui.
Abl. *iate ai,* de qui, de quel, de qui est-ce qui.

SINGULIER.

N. *e, a, ko le a,* quoi, qu'est-ce que c'est.
G. *o, a le a,* de quoi, qu'est-ce que c'est.
D. *ki le a,* à quoi, qu'est-ce que c'est.
Acc. *a le a,* quoi, qu'est-ce que c'est.
Abl. *i le a,* de quoi, qu'est-ce que c'est.

Première remarque. — Pour le pluriel de *a*, quoi, on retranche l'article *le ;* mais ce pluriel n'est usité qu'au nominatif, *ko a, quæ ?* quelles choses ?

Deuxième remarque. — Le pronom *a* « quid », se combine, non seulement avec l'article, mais encore avec tous les signes des temps des verbes. Ainsi on dit : *e a? kua a? na a?* mot à mot « est quid ? fuit quid ? ». Ex. : *ea le masaki,* où en est le malade ? mot à mot : est quoi le malade ?

C'est aussi avec ce pronom que se forment les différentes particules interrogatives *oa, moa, kea, kaea ?*

« Quel, quelle », suivi d'un nom, se rend par *fea,* qui se place après le nom pour les personnes et pour les choses. Ex. : *ko le tagata fea,* quel homme ? *ko tamaliki fea,* quels enfants ? *ko le laakau fea,* quel bois ?

C'est de *fea* que sont formées les différentes questions de lieu : *kifea, ifea, meifea, afea, nafea, kolefea, kofea.* Ex.: *e ano kifea le tama,* où va cet enfant ? *Na ke maua ifea lau sele,* où as-tu retrouvé ton couteau ? *Na ke au meifea,* d'où viens-tu ? *Na au nafea,* quand est-il venu ? — On me montre une chose que je ne distingue pas bien, je demande : *kolefea,* laquelle est-ce ? S'il y en a plusieurs, je dis : *kofea,* quelles sont-elles ?

« Quelque » se rend par *se ;* « quelques » par *iki, niiki* avec les noms, et *ni* avec les adjectifs possessifs, *ni aku nea.* On élide la voyelle *e* de *se,* quand on le place devant les adjectifs et les pronoms possessifs, *oku, aku ; ooku, aaku ; ou, au ; oou, aau ; ona, ana ; oona, aana.* Ex. : *soku, saku ; sooku, saaku ; sou, sau ; soou, saau ; sona, sana ; soona, saana,* pour *se oku, se ooku, se ou, se oou,* etc.

« Chacun » se rend par *takitasi ;* « l'un l'autre » par *se tasi ;* « les uns les autres » par *niiki* ou *iki.*

« Personne, pas un, aucun, nul, rien » se rendent par *leaise nea.* Ex. : *leaise nea e gu*, personne ne dit mot.

« Nul autre », *leaise tasi a nea.* « Un à un » se rend par *takitau-tokatasi* , « deux à deux », *takitau-tokalua ;* « trois à trois », *takitau-tokatolu.*

« On, quelqu'un, quiconque, qui que ce soit » se rend par *kita,* ou bien on se sert de périphrases équivalentes. Ex.: *ka kita mafi, ti maua magiti,* quand on est laborieux, on trouve des vivres ; *ka kita tokaga maoki ki akonaki, ti poto vave ai,* quand on a réellement du goût pour les instructions, on ne tarde pas à être instruit.

« Quelqu'un, quelque chose » se rendent par *se nea ;* « quelques-uns, quelques » par *ni nea, iki a nea* ou *niiki a nea.* Ce mot *nea* joue un assez grand rôle dans la langue futunienne ; aussi on l'emploie fréquemment.

DU VERBE.

La langue futunienne n'a pas, proprement parlant, les verbes auxiliaires « être, avoir » ; les diverses particules, qui distinguent les temps, les remplacent en quelque sorte. Elle n'a qu'une manière de conjuguer tous ses verbes : c'est celle d'employer les particules *e, ku, kua, na,* qui marquent les différents temps. Le subjonctif étant le même que l'impératif, on pourrait dire qu'il n'y a que deux modes : l'indicatif et l'impératif. Il y a trois temps : le passé, le présent et le futur.

Pour plus de clarté, on peut diviser les verbes en deux

classes, savoir : les verbes *actifs,* qui admettent un régime direct, et dont le sujet, comme il a été dit à la déclinaison des noms communs, est ordinairement précédé de la particule *e ;* les verbes *non actifs,* qui n'admettent pas de régime direct, et dont le sujet est précédé de la particule *a* ou *ko.* Ex. : *na momoli e loku feilo le toki-nei kiate au,* mon parent m'a fait présent de cette hache ; *na folau a ia i le fetuu kua sili,* il est parti l'an dernier. — La particule *e* se place aussi quelquefois devant les sujets de certains verbes passifs et autres qui suivent la voie active : *kua tukuna au e le matua,* le vieux m'a mis de côté.

CONJUGAISON DU VERBE *SOLI,* DONNER. (*Modèle de tous les verbes.*)

INDICATIF PRÉSENT.

E kau soli, } je donne.
E kita soli, }
E ke soli, tu donnes.
E ina soli, } il donne.
E soli e ia, }
E tā soli, nous donnons (toi et moi).
E mā soli, nous donnons (lui et moi).
E tou soli, nous donnons.
E motou soli, nous donnons (eux et moi).
E koutua soli, } vous donnez (vous deux).
E kutu soli, }
E koutou soli, } vous donnez.
E kotou soli, }
E totou soli, ils donnent.
E tā soli, } ils donnent (eux deux),
E tāua soli, }

Autre TEMPS PRÉSENT *ou* PASSÉ *qui dure encore.*

Ku kau soli, je donne, je suis donnant, je viens de donner.

Ku ke soli, tu donnes, tu es donnant, tu viens de donner.
Ku ina soli, il donne, il est donnant, il vient de donner.
Ku tou soli, nous donnons, nous sommes donnant, nous venons de donner, etc.

TEMPS PASSÉ (*peu éloigné*).

Kua soli e au, j'ai donné.
Kua soli e koe, tu as donné.
Kua soli e ia, il a donné.
Kua soli e taua, toi et moi avons donné.
Kua soli e maua, lui et moi avons donné.
Kua soli e tatou, nous avons donné.
Kua soli e matou, eux et moi avons donné.
Kua soli e koulua, vous deux avez donné.
Kua soli e koutou, vous autres avez donné.
Kua soli e latou, eux ont donné.
Kua soli e laua, eux deux ont donné.

TEMPS PASSÉ (*plus éloigné*).

Na kau soli, j'ai donné.
Na ke soli, tu as donné.
Na ina soli, il a donné.
Na tou soli, nous avons donné.
Na motou soli, eux et moi avons donné.
Na kotou soli, vous avez donné.
Na lotou soli, ils ont donné.
Na mā soli, lui et moi avons donné.
Na tā soli, toi et moi avons donné.
Na kulu soli, vous deux avez donné.
Na lā soli, eux deux ont donné.

FUTUR.

E kau soli (*i se aso*), je donnerai.
E ke soli (*i se aso*), tu donneras.
E ina soli (*i se aso*), il donnera.
E tou soli (*i se aso*), nous donnerons.
E kotou soli (*i se aso*), vous donnerez.
E lotou soli (*i se aso*), ils donneront.

AUTRE FUTUR.

Ka kau soli, je donnerai.
Ka ke soli, tu donneras.
Ka ina soli, il donnera.
Ka tou soli, nous donnerons.
Ka kotou soli, vous donnerez.
Ka lotou soli, ils donneront.

IMPÉRATIF.

(*Ke ke*) *soli,* donne.
(*Ke*) *kotou soli,* donnez.

SUBJONCTIF.

Ke kau soli, que je donne.
Ke ke soli, que tu donnes.
Ke ina soli, qu'il donne.
Ke tou soli, que nous donnions, etc.

Remarques sur les signes des temps des verbes.

1° *Signe du présent.* — La particule *e* est signe du présent pour tous les cas : *e kau fai kauga,* je travaille ; *e kau malolo mua,* je me repose d'abord ; *e teu fanoga a ia,* il prépare son voyage.

On emploie aussi *ku* pour un présent passif ou pour un passé qui dure encore, qui va finir. Ex.: *ku kau ano,* je pars ou je suis partant ; *ku lā fano,* ils partent eux deux ou ils viennent de partir ; *ku kau takoto,* je suis couché ; *ku ke logo,* connais-tu la nouvelle? *kolea,* qu'est-ce que c'est ? *ko le folau meu fidji,* c'est un départ de Fidji ou ce sont des voyageurs de Fidji.

2° *Signe du passé.* — *Kua,* avec un verbe proprement dit, indique un passé peu éloigné. Ex.: *kua soli e au loku toki,* j'ai donné ma hache ; *kua fano lāua,* eux deux

sont partis. — Il indique aussi le présent passif avec certains verbes, et surtout avec les adjectifs, lorsqu'il est employé pour le verbe être. Ex. : *kua takoto au*, je suis couché ; *kua le kauga*, où en est l'ouvrage ? *kua fai*, on est à le faire ; *kua teitei oki*, il est presque achevé ; *kua malie ai*, il est très-bien.

Na est le signe du passé. Cette particule s'emploie pour un passé très-éloigné et pour un passé très-proche. Ex. : *na mate loku tinana i laake ai aso*, ma mère est morte il y a longtemps ; *na kau folau ki Sitine, ka kua sili fetuu kau-agafulu*, je suis allé à Sidney il y a dix ans ; *na kau asiasi oku kaiga nanafi fua*, j'ai visité mes parents hier seulement ; *na ano le tagata i le pogipogi usu, o autalu ana ufi*, l'homme est allé ce matin sarcler ses ignames ; *na fakatuù le fale-na nanafi*, on a construit cette maison hier ; *na au a ia naila-nei*, il est arrivé aujourd'hui.

3° *Signe du futur*. — La particule *e* est le signe ordinaire du futur simple. Elle peut s'employer pour tous les cas des futurs simples, des plus éloignés et des plus rapprochés. Ex. : *e fai le kauga aila-nei, à pogipogi, i le fetuu ka au*, on fera l'ouvrage aujourd'hui, demain, l'année prochaine. — Il y a presque toujours quelques expressions dans la phrase, où est la particule *e*, qui indique le futur. Quand il n'y en a pas, on met *i se aso*, un jour, ou quelque autre expression qui indique le futur.

J'ai dit que *e* était le signe ordinaire du futur, car il y a à Futuna une autre manière de rendre le futur : c'est par le moyen de la particule *ka*. Cette particule indique qu'une chose est ou va être ; elle exprime un présent qui

continue. Ex.: *le tagata-nei ka agaveli,* cet homme va être mauvais ou sera mauvais ; *le nea-nei ka malie,* cette chose sera bonne. Mais elle marque le plus souvent une chose qui va être, qui est sur le point d'être, qui est devant être, et correspond à notre futur de l'infinitif « futurus, futura, futurum ». Ex.: *manè profecturus sum, ka kau ano à pogipogi,* je suis pour partir, je vais partir, je suis devant partir ou je dois partir demain. Elle se met au commencement de la phrase devant ou après le sujet indifféremment. Ex. : *ka motou ano* ou bien *ko matou ka ano,* nous allons partir ; *ka kau ano* ou bien *ko au-nei ka ano,* je vais partir ou je suis devant partir ; *ka to le ua* ou bien *le ua ka to,* la pluie va tomber ; *ko le vaka ka folau,* le navire va partir.

Voici une règle sûre pour connaître l'emploi de ladite particule *ka :* c'est qu'on l'emploie toujours pour rendre nos tournures françaises « je vais, je dois », pour « je suis devant », et leurs correspondants « tu vas, il va », etc. Elle indique ordinairement qu'une chose va être, va se faire prochainement : *ko au ka ano aila-nei,* je vais partir aujourd'hui ; mais elle marque aussi souvent qu'une chose est devant être, est résolue, décidée, quoiqu'elle ne doive avoir lieu que dans un temps reculé. Ex.: *ka kau folau i se tasi fetuu,* je partirai une autre année. — En un mot, de même qu'en français on dit « nous allons partir tout à l'heure, demain, la semaine prochaine, le mois prochain, l'an prochain, dans trois ans », de même on peut dire en futunien : *ka motou folau aila-nei, à pogipogi, i le vasaa ka au, i le masina ka au, i le fetuu ka au, i le sili o fetuu e tolu.* — Cette particule, comme signe du futur, ne peut être employée pour phrases négatives.

N.-B. — Un grand banquet futunien se prépare. Les habitants de chaque vallée doivent y concourir par une taxe de tant de cochons... J'entends un indigène qui énumère à un autre les cochons qu'il doit fournir, et qui se trouvent mêlés avec d'autres devant sa maison ; il dit, en les montrant du doigt : *e moso leia,* celui-là se cuira ; *e moso mo leia, ti mo leia,* celui-là et celui-là seront cuits. Cependant il y a encore trois jours, et même quatre avant ce banquet ; donc *e* est le signe du futur.

De la particule o *jointe à* na, *signe du passé, et à* ka, *signe du futur.*

La particule *o*, dans la langue futunienne, signifie radicalement « ensuite, puis, après, plus tard, alors, enfin, en dernier lieu », ou en latin : *deindè, posteà, post hæc, posteriùs, postremo, tandem.* Elle divise le temps, marque la succession, la suite des opérations ; elle indique qu'une chose s'est faite ou se fera après une autre exprimée ou sous-entendue, qu'elle s'est faite ou qu'elle se fera dans un temps postérieur à celui dont il est question, ou après telle ou telle condition posée.

Cette particule servant à diviser le temps se combine avec les signes des temps : avec *na* pour une chose faite, et avec *ka* pour une chose à faire ou devant être faite. Voici quelques exemples sur ces deux questions :

1° Sur la particule *o* jointe à *na,* signe du passé :

Na motou fai kauga, ti na o motou maanu, nous avons travaillé, puis nous nous sommes baignés. Ou bien on retranche le signe du verbe, ce qui a lieu surtout dans l'énumération de plusieurs passés, et l'on dit : *na motou fai kauga i le pogipogi, ti na motou maanu loa, ti o*

motou kai, ti o motou au, nous avons travaillé le matin, puis nous nous sommes baignés, ensuite nous avons mangé, et enfin nous sommes venus. — *Na muamua a Noe, ka na o tupu Apalaamo,* Noé est venu en premier lieu, mais Abraham n'est né que plus tard. — *Na muamua ai Petelo ki Futuna-nei, ka na o aufuai le matua-na,* Pierre est venu le premier à Futuna, mais ce père-là ne fait que d'arriver. — *Na o fai le fakatevolo i le sili o le lomaki; Na o tupu le malaia o kakai i le temi o le tule ko Papele:* dans ces phrases, il n'y a qu'un temps exprimé ; les temps antérieurs sont sous-entendus. Par exemple, cette phrase française : « le paganisme n'a pris naissance qu'au temps de la tour de Babel », suppose qu'il a été question des temps antérieurs. C'est comme si l'on disait : « Ce n'est pas du temps d'Adam ou de Noé qu'est né le paganisme, ce n'est qu'au temps de la tour de Babel ». Par conséquent, dans les phrases susdites, la particule *o* exprime que le paganisme, que la malédiction des peuples n'a commencé qu'après d'autres temps sous-entendus. Dans cette phrase : *na o fai*, on ne vient que de le faire, la particule *o* a la même signification; c'est comme si l'on disait : « c'est ce qu'on a fait en dernier lieu, enfin, après tous les autres temps. »

2° Sur la particule *o* jointe à *ka*, signe du futur :

Ka, comme il a été dit, signifie qu'une chose va être faite. Si on place après *ka* la particule *o*, on voudra dire que cette chose va être faite ensuite, plus tard, après une autre chose, ou un autre temps exprimé ou sous-entendu ; ainsi *ka fai* signifie « on va le faire » et *ka o fai*, on va le faire ensuite, plus tard. Ex. : *ka kau ano aila-nei, apogipogi, i se tasi masina, i se tasi fetuu,* je

vais partir aujourd'hui, demain, une autre lune, une autre année. — *Ka o kau ano aila-nei, apogipogi, i se tasi masina*, etc., je ne vais partir qu'aujourd'hui, que demain, qu'une autre lune... Cette dernière phrase indique : « je vais partir après un temps, une action dont il est question », quoique sous-entendu. — Quelqu'un me dit : « Je vais partir aujourd'hui », *ka kau ano aila-nei ;* je lui réponds : *kai, nofo mua, ka oke ano apogipogi,* non, reste d'abord, tu t'en iras ensuite demain. — *Ka o avatu a ia, peka lasi,* on te l'enverra quand il sera grand.

La particule *ka,* outre sa signification du futur, signifie aussi « quand, lorsque » : *kau nofo mua o malolo, ka o kau makeke, ti o kau fai kauga,* je reste d'abord pour me reposer, lorsque ensuite je serai fort, alors je travaillerai. — *Ka o kau ano ki uta, ti kau avatu laku sele ke ke taupau,* quand j'irai dans l'intérieur des terres, je te porterai mon couteau pour en avoir soin.

Remarque. — On entend souvent les Futuniens employer le mot *kao* en bonne ou mauvaise part, par exclamation, étonnement, admiration et quelquefois par ironie, et pour signifier aussi une « première fois ». Ex.: *kao sa mai se tagata loa,* c'est pour la première fois que paraît un si grand homme. — *Ka o sa mai se kie malie,* c'est pour la première fois qu'on voit une si belle étoffe. — *Ka o malie le nea-nei,* c'est pour la première fois que cette chose est bien. (Voy. Interjection, p. 60.)

E ke mate i se aso, tu mourras un jour *(morieris) ; ka ke mate,* tu vas mourir ; *ka o ke mate,* tu vas mourir plus tard.

La particule *o* se combine aussi avec la conjonction *ti,* et c'est là son emploi le plus ordinaire, mais c'est celui

qui demande le moins d'explication, parce que c'est le plus clair : *e kau kai mua, ti o kau natu,* je mange d'abord, et ensuite j'irai vers toi.

Première remarque. — Le signe de l'impératif est *ke ;* il se retranche souvent. Ex. : *koutou ano* ou bien *ano koutou,* allez, au lieu de *ke koutou ano ; ano-là*, allez. (Salut d'usage.)

Deuxième remarque. — Les pronoms personnels se placent ordinairement devant le verbe, et, placés ainsi, quelques-uns d'entre eux reçoivent une abréviation ; ainsi *ke* pour *koe*, *tā* pour *tāua*, *mā* pour *māua*, *lā* pour *lāua*, *kulu* pour *koulua*, *tou* pour *tatou*. Quand on place ces pronoms après le verbe, alors ils ne souffrent pas d'abréviation. Quelquefois ils se mettent avant et après le verbe. Ex. : *e motou fia folau matou*, nous désirons partir nous autres.

Troisième remarque. — Quand la phrase est négative, on place la négation entre le signe du temps et le pronom. Ex.: *na leaise kau soli le toki-na,* je n'ai pas donné cette hache.

A l'impératif, la négation est particulière. Ex. : *aua se ke soli le kofu-na*, ne donne pas cette chemise-là.

Quatrième remarque. — *Ina,* il, elle, ne s'emploie que pour les verbes actifs, et se place toujours devant le verbe. *Ia*, il, elle, avec la particule *e* ou *a* qui l'accompagne, se place toujours après le verbe. On l'emploie moins souvent pour les verbes actifs que pour les autres verbes. Ex. : *na folau a ia ki Samoa,* il est parti pour Samoa ; *na pati mai e ia ke tou malolo mua, ti o tou fakaoki le kauga*, il m'a dit de nous reposer d'abord et de finir ensuite l'ouvrage.

Modifications des verbes.

Les verbes se modifient de plusieurs manières par des augments mis devant eux, par des finales, par des redoublements de syllabes, par des particules qui les accompagnent.

1° *Augments des verbes.* — Les principaux sont *fe, ma.* La particule *fe* seule ou accompagnée de *i,* qu'on place après le verbe, indique ordinairement le pluriel, par exemple : *fesogi,* s'embrasser ; *fesolaki,* se sauver chacun de son côté ; *fesui,* se reprendre, se remplacer. Quelquefois on met *fe* devant les verbes pour fortifier l'idée qu'ils expriment et indiquer un pluriel, comme dans *fepeu, felakai, feteke, feaku, fefai.* — Elle indique aussi le rapport d'un individu avec plusieurs actions, comme dans *feanoaki ;* puis le rapport d'un ou de plusieurs individus avec plusieurs objets, comme dans *fetuku.* Ex. : *na ano le tagata o fetuku fatu,* l'homme est allé transporter des pierres. (V. le dictionnaire, art. *Fe.*)

Quand la particule *fe* est jointe à un verbe qui se termine par une autre particule, comme *aki, gaki, naki, maki, faki, ni* et autres semblables, alors ce verbe devient réciproque et marque toujours un pluriel. Ex. : *feitaaki, feilogaki, fealofaki, feitanaki, fegalomaki, fesolofaki, fepatiaki, fealofani, fetiofaki, femanatu-aki, femanatui-aki.*

La particule *ma,* placée devant un verbe, remplit deux fonctions : l'une est de donner au verbe le sens de possibilité, de pouvoir être fait ; ex. : *pe e ma fai le kauga,* l'ouvrage est-il faisable ? L'autre est de changer le verbe

actif en passif ; ainsi : *sae,* déchirer ; *masae,* qui est déchiré. *Popono,* fermer ; *mapono,* être fermé. *Foke,* écorcher, peler ; *mafoke,* être écorché, pelé. *Agiagi,* aérer ; *maagiagi,* être aéré. *Loloku,* plier, courber ; *maloku,* être plié, courbé. *Fati,* briser, rompre ; *mafati,* être brisé, rompu, etc.

2° *Finales des verbes.* — Outre les finales *aki, faki, gaki, maki, naki, ni,* etc., qui se combinent avec *fe,* il y a encore les finales *a, ia, ina, na, fia, gia, lia, mia, sia,* etc., qui indiquent le passif (v. l'adjectif, p. 345, fasc. nov.-déc.), et sont cependant employés le plus souvent comme verbes actifs, et adoptent quelquefois devant leur sujet le signe des sujets des verbes actifs, mais le plus souvent ils le rejettent, parce qu'il n'y a pas d'ambiguité dans la phrase. Ex.: *kua tuku au e le matua* ou bien *kua tukuna au e* le *matua,* le vieux m'a mis de côté ; *na tiakina au e loku tinana,* ma mère m'a rejeté ; *na ano le tagata o fausia lona vaka,* l'homme est allé ficeler sa pirogue. — Quand le sujet n'est pas exprimé, on peut traduire par le passif : *na tukuna au,* j'ai été mis de côté.

La finale *ga* fait du verbe auquel elle est jointe un véritable substantif : *faki,* rompre ; *fakiga,* rupture. Il en est de même de la particule *aga,* qui change le verbe en un substantif qui signifie le lieu où se fait l'action. Ex. : *nofo,* habiter ; *nofoaga,* habitation. *Kai,* manger ; *kaiaga,* lieu où l'on mange (réfectoire). *Malolo,* se reposer ; *maloloaga,* lieu où l'on se repose.

3° *Redoublement de syllabes dans les verbes.* — Il y en a de deux sortes dans la langue futunienne. Un *premier redoublement* consiste à répéter deux fois le mot qu'on emploie (le radical), sans y comprendre ses composés. On

s'en sert pour diminuer le sens des mots, la qualité de l'objet qu'on exprime, pour dépeindre un mouvement transitoire, une action passagère faite à plusieurs reprises, de distance en distance. pour le temps et pour le lieu ; il indique le singulier ; ainsi : *lasi*, grand ; *lasilasi*, un peu grand, médiocre. *Nofo*, rester ; *nofonofo*, rester un peu. *Peti*, gras ; *petipeti*, un peu gras. *Piki*, être accroché ; *pikipiki*, un peu accroché. *Vasa*, distance ; *vasavasa*, de distance en distance. *Sela*, essoufflé ; *selasela*, essoufflé à plusieurs reprises. Ce redoublement indique répétition, effort lent et patient dans l'acte exprimé par le verbe.

Un *second redoublement* consiste à répéter deux fois la première syllabe seulement du radical, pour donner de l'énergie à la pensée ; c'est l'opposé du premier. Il indique un pluriel ; ainsi : *vete*, délier ; *vevete*, délier plusieurs. *Lasi*, grand ; *lalasi*, grands. *Moe*, dormir ; *momoe*, dormir plusieurs ensemble. *Matolu*, épais ; *matotolu*, épais (plur.). *Mate*, mort, mourir ; *mamate*, plusieurs morts, etc. Ex. : *na motou vevete a manu*, nous avons délié les animaux. Telle est la règle ; mais il y a beaucoup d'exceptions sur cet article comme dans tous les autres. C'est l'usage qui instruit le plus.

4° *Particules qui accompagnent le verbe.* — Il y en a trois : *mai, atu, ake.* — *Mai* marque le rapport à la première personne ; ex. : *au mai*, apporte à moi, vers moi, de mon côté. — *Atu* marque le rapport à la deuxième personne ; ex. : *avatu* pour *ave atu*, portes à toi. — *Ake* marque le rapport à la troisième personne ; elle indique un lieu différent de celui où se trouve la personne qui parle et celle à qui l'on parle ; ex.: *avake kiate ia*, porte-le lui ; *tuku ake a ia*, mets-le de côté. On met

souvent *atu* pour la troisième personne, mais cela suppose que la troisième personne se trouve du même côté que la deuxième ; ex.: *avatu kiate ia* ou *avatu ma ana*, porte-le lui. On omet ou l'on exprime ces particules, suivant qu'il en est besoin ou non.

Première remarque. — Il est difficile de donner des notions bien précises et bien claires sur les diverses modifications des verbes, sur leurs diverses finales, leur redoublement ; l'usage est le seul guide à cet égard. Ce qu'il importe le plus de retenir, c'est que, quelle que soit la finale des verbes actifs, il faut toujours donner à la phrase la tournure active, c'est-à-dire, mettre la personne qui fait la chose ou par qui elle est faite au nominatif, quand cette personne est exprimée dans la phrase. Ex.: *kua tai au e Paulo, na taia au e Paulo,* Paul m'a battu. *Taia* semble être le participe passé passif de *ta ;* on pourrait traduire : *na taia au*, j'ai été battu ; mais si on indique par qui, il faut mettre le nominatif et non l'ablatif : *na taia au e Paulo* et non *ia Paulo*, Paul m'a battu. — *Ko loku vaka leikiaise faùsia*, ma pirogue n'est pas encore ficelée, ou bien *leikiaise kau faùsia loku vaka,* je n'ai pas encore ficelé ma barque. On dit encore : *ko loku vaka leikiaise taia* (ou *taiana*) ou bien *leikiaise kau taia loku vaka*, je n'ai pas encore coupé le bois pour faire ma pirogue.

Deuxième remarque. — Il y a une sorte de verbes qu'on pourrait appeler causatifs : ce sont ceux qui sont formés de *faka* et d'un autre mot quelconque exprimant l'idée qu'on veut joindre à *faka*, faire. Ex.: *fakamauli*, faire vivre ; *fakauku,* faire plonger ; *fakaula*, faire flamber ; *fakaùlu*, faire entrer, etc. Ces verbes sont

très-nombreux. On pourrait combiner avec *faka* la majorité des mots de la langue futunienne.

Adverbes les plus usités et locutions adverbiales.

Agoago, entièrement, tout à fait.
Ai, très.
Apogipogi, demain.
Aila-nei, aujourd'hui (présent et futur).
Ailanei-nei, maintenant, présentement.
Naila-nei, d'aujourd'hui (passé).
Apo, la nuit suivante.
Napo, la nuit dernière.
Afea, quand (pour l'avenir).
Nafea, quand (pour le passé).
Fakā, quand (passé et futur).
E fefeaki, comment.
E fia, combien (pour les choses).
Tokafia, combien (pour les personnes).
Faa, fréquemment, souvent.
Faimalie, tout à l'heure.
Fakamaloto, sciemment.
Fakatasi, ensemble, en même temps.
Fakaikiiki, / *Fakateiki,* } peu, guère.
Fakatafatafa, le long de.
Fakataulava, de travers.
Fakavilivili, à la hâte, vite, brusquement.
Foki, aussi, encore.
Fokifa, soudainement, tout à coup.
Fualoa, longtemps.
Fuai, seulement, tout de même (après les mots).
Fuli, tout.
Io, ēo, oui.
Io-mo, oui, peut-être.
I ganea kesekese, partout.
I potu fuli, partout.
I laake ai aso, / *I laaso,* / *I laaso ai,* } jadis, autrefois, anciennement.
I fafo, / *I tafa,* } dehors.
I loto, dedans.
I aluga, ki aluga, dessus.
I lalo, ki lalo, dessous.
I le sili, après.
I tafatafa, alentour.
I mua, ki mua, devant, auparavant, d'abord.
I lenei, ki ku-nei, ici, par ici.
I lena, i leia, là.
I kola, là-bas.
I kola atu, plus loin encore.
Ikiiki ake mai, moins, un peu moins.
Iki aso, quelquefois.
I le aso-nei, à présent, aujourd'hui.
I le aso-la, après-demain, avant-hier.
I se aso, un jour.
I tua, derrière.

Inoino, *Vave, vili,* *Valiga,* } vite, à la hâte, promptement.

Kese, ailleurs, extraordinaire.

Ka leai, autrement.

Ki muli, désormais, dorénavant, plus tard.

Kifea, ifea, où, en quel lieu.

Kofea, où (pour pluriel).

Kolefea, où (pour singulier).

Meifea, d'où.

Koia ai, ainsi, alors, c'est pourquoi.

Lasi ake, plus, davantage.

Lasi kese, trop.

Leai, ne pas, ne point, non.

Leai ai, jamais, nullement.

Leaise, non, ne pas, ne point.

Leikiai, *Leikiaise,* } pas encore.

Leai-lo, aucunement, point du tout.

Se leai, mais non.

Leikiaise faaloa ai, naguère.

Leaise tuvai, *E vave,* } bientôt.

Loa, puis, donc, ensuite, de là (après les mots),

Loai, loa ai, toujours.

Mago, autrefois, jadis, anciennement.

Malie, bien.

Malie ake, mieux.

Mamao, loin, profondément.

Mao, à contre-temps, mal à propos.

Maoki, *Maoki ai,* } vrai, certainement, sans doute.

Manū, *Mātua,* } heureusement, par bonheur.

Matuaki, essentiellement, radicalement.

Maike, aua, gardes-toi, ne fais pas.

Mauke, beaucoup.

Maù ai, *Maù aifuai,* } sans cesse, constamment.

Meimei, *Teitei,* } presque, quasi, sur le point de...

Mo, peut-être (à la fin des mots).

Nanafi, hier.

Noa, noai, sans motif, sans raison.

Ofi ki, auprès, près, proche.

Pe, comme, ainsi que, est-ce que; si, après les verbes de doute, d'interrogation.

Sokonamo, indistinctement.

Tafito, surtout.

Tatau, autant, également.

Tauaki, souvent, fréquemment.

Tausala, trop tard.

Tautonu, à point, tôt.

Talu ai, depuis ce temps-là.

Tautafa, à côté.

Ti, ensuite, puis, lors.

Toe, de nouveau, encore (devant un verbe).

Tokaapi, en grand nombre.

Tokamauke, beaucoup.

Tokateiki, en petite quantité.

Tuafia, combien de fois.

Tuputupua, éternellement.

Tukula, assez.

Uta, aussitôt, tout à coup.

Uauā, péniblement.

Veli, mal.

Veli ake, plus mal, pire.

Prépositions les plus usitées et locutions prépositives.

E gato, excepté, hormis.

Feagaaki, / *Tusa,* } vis-à-vis.

I aluga, ou, ki aluga, au-dessus, sur.

I, de, en, dans, par, parmi, pendant.

I ku-nei mai, / *Ki ku-nei mai,* } en deçà de.

I kola atu, / *Ki kola atu,* } au delà de.

I, ou, ki tua ku-nei mai, en deçà de.

I, ou, ki tua kola atu, au-delà de.

I, ou, ki lalo, sous, en dessous.

I, ou, ki tua, derrière.

I le sili, / *I le oki,* } après.

I le vaeluaga, au milieu.

I loto, parmi, dans.

I, ou, ki mua, avant, devant.

I, ou, ki muli, derrière.

I le lolotoga, durant, pendant.

I tafa, autour de, à côté de, proche, tout près.

I vasaa, entre, au milieu.

Ki, kia, à, chez, vers, touchant, concernant, envers, à l'égard de, suivant, selon, contre, pour, devers.

Lee, sans.

Leia, lena, voilà.

Lenei, voici.

Ma, / *Mo,* } pour.

Mei, de, des.

Mo, avec.

Mamao mei, loin de.

O, pour.

Ofi, feofi, proche, près.

O ano, / *O au,* / *O tatae,* } jusqu'à.

Talie, à cause de, parce que, en considération de.

Talu, talu mei, depuis.

Tautafa, à côté de.

Conjonctions les plus usitées.

Fenaaki, felaaki, filaaki, comme cela.

Feneeki, comme ceci, de cette manière.

Foki, encore, aussi.

Fuai, ne, que, sans motif.

Ka, si (condit.), mais, lorsque, quand.

Kaea, qu'en sera-t-il, que s'en suivra-t-il, pourquoi pas?

Ka, sur le point de, est-ce que.

Ka fenaaki, s'il en est ainsi.

Ka leai, autrement, sinon.

Kae, mais, afin de, afin que, pour que, lorsque.

Ka na, si (conditionnel passé sans négatif.)

Ka na leai, si (conditionnel passé avec négatif).

Ke, afin que, pour que, que.

Kea, pourquoi, à quel dessein.

Koia ai, ainsi donc, c'est pourquoi.

Mailoga, quant à, quant à ceux.

Moa, *oa*, pourquoi.

Na, car, de peur que, voilà.

O, ensuite, puis, alors, après cela, enfin.

Pekā, *Kapau*, } quand, lorsque, pourvu que, au moment que.

Pe, *Po*, } ou bien.

Pe, comme.

Sakinake, comme, de même que, ainsi que.

Se, car, mais.

Taga, *tage*, cependant, toutefois, tiens.

Talie ke, parce que, à cause de.

Ti, et, puis, alors, ensuite.

Tiā, puis, quoi.

Ti mo, et avec.

DES INTERJECTIONS.

L'interjection sert à exprimer les mouvements subits de l'âme ; il y en a de particulières aux hommes et d'autres particulières aux femmes : celles-ci ont l'habitude de les prononcer plus lentement que les hommes. Le plus grand nombre des interjections est employé indistinctement ; mais il faut remarquer que, quoique à peu près classées, les mêmes peuvent avoir un sens tout opposé : cela dépend de la manière de les prononcer. Le plus ou moins de volubilité dans les paroles, quelquefois l'impression que l'on ressent, ajoute, ou diminue, ou change le sens naturel du mot pris comme interjection. L'usage est le seul guide en cela.

La joie, { *ūvōi*, *ūōi*, à l'usage des femmes. *uēi*, à l'usage des hommes.

Le contentement dans une réussite : *īāiā*, *īlēiā*.

La crainte : *uvōi*, ha, hé.

La douleur : *oi*, *oiau*, *oiaukoe*, *oiaulo*, ah ! hélas ! ouf !

La surprise, l'admiration : *ūfi, ufilo, uvēke, uvēi, uēi, uēke, ū, uu, ūe.*

L'aversion, le dédain, l'indignation, le mécontentement : *osi, esi, isi, isilo, uei, uēkē, isa, ū, ūūūū, u, ūuuu.*

Par moquerie et applaudissement : *ie, mālie, āka, āki, aitoa, malie, auā.*

Pour faire taire : *esi, esiesi*, chut, silence.

Pour applaudir à des chants : *malie, voā, uvoā, uoā, faifoki.*

Pour faire peur : *oko, oke.*

Pour interroger : *ine*, dis donc.

Pour encourager : *kataki, fakatoatoa.*

Pour excuser : *tilou.*

Kolea-nei, qu'est-ce que ceci !

Ea, quoi ! *ea koia,* quoi donc !

Pe a, comment, quoi !

Pei, eh bien !

Lo. — Cette particule se met après un nom propre lorsqu'on appelle, ou qu'on plaisante, ou par politesse : *Paulo-lo, Soane-lo...*

So ! exclamation ironique contre quelqu'un qui se vante : « ô que, quel ! » ; il peut se prendre en bonne ou mauvaise plaisanterie.

Fua ! sala ! sala fua ! quel, ô quel, que ! devant un substantif, un adjectif. Ex. : *fua nea malama lasi,* quelle orgueilleuse personne ! *Sala lasi le fale-nei,* quelle grande maison ! *Sala fua nea gasueveli,* quel fainéant ! *Sala fua tagata malie,* quel bon homme ! — Ces mots *sala fua,* joints ensemble, donnent plus d'énergie à la pensée ; c'est comme un superlatif.

Kao. — Ce mot est une exclamation assez fréquente parmi les naturels ; elle s'emploie en bonne ou mauvaise part ; sa signification est l'équivalente de celle de *sala.* On l'emploie aussi par ironie ; ex. : *kao malie le fatu-nei,*

quelle belle pierre ! *Kao malie le kauga-nei*, quel beau travail ! *Kao kama le puaka-nei*, quel cochon galeux ! *Kao veti le nea-nei*, quelle mauvaise chose ! En parlant d'un vilain rabougri : *kao fulu malie le alo-nei*, quel beau monsieur que voici !

Outre cette signification, *kao* a aussi celle de « première fois. » Ex.: *kao sa mai se tagata loa*, c'est pour la première fois que paraît un si grand homme ; *kao sa mai se kie malie*, c'est pour la première fois que paraît une si belle étoffe.

NOTES SUR LA SYNTAXE.

1° Le sujet d'un verbe est un nom ou un pronom. Si c'est un nom, il se met après le verbe ; ex. : *na ave lou tosi e Soane*, Jean a emporté ton livre. Si le sujet est un pronom, il se place ordinairement avant le verbe (v. le Verbe). Il y a exception, lorsqu'on emploie la particule *ko* devant le sujet. Celui-ci alors se met toujours avant le verbe, que ce soit un nom ou un pronom. Ex. : *ko matou na ave le toki*, c'est nous qui avons emporté la hache ; *ko Paulo kua ano*, c'est Paul qui est parti.

2° Le régime direct des verbes actifs (et ces verbes sont moins nombreux qu'en français) se met à l'accusatif, et son régime indirect au datif ou à l'ablatif. Or, dans la construction de la phrase, le régime direct et le régime indirect se mettent après le verbe dans l'ordre suivant : *ordinairement* le sujet se place immédiatement après le verbe, puis le régime direct et ensuite le régime indirect. Ex.: *e tuku mai e le Atua lona kalasia ki le tagata*, Dieu

donne sa grâce à l'homme. Je dis *ordinairement*, car on renverse cet ordre de plusieurs manières, suivant les circonstances, et on pourrait peut-être donner pour règle que c'est le mot le plus court qui se met immédiatement après le verbe, et que c'est le plus long, celui surtout qui est suivi d'un second membre ou phrase incidente, qui se met le dernier. Ex. : *kua tuku mai kiate au e loku tamana lana vaka mo ana kaiga*, mon père m'a cédé sa barque et ses propriétés ; *na soli mai a ia kiate au e loku feilo*, mon parent me l'a donné.

Beaucoup de verbes, sans être neutres, ne sont pas actifs, et ont un régime qui se met ordinairement au datif, quelquefois à l'ablatif et d'autres fois à l'un ou à l'autre cas indifféremment. Ces verbes non actifs sont : *fakafetai, tokaga, vikiviki, mokomoko, alofa, fakalogo, pipiki*. Le régime de ces verbes se met après eux, le plus souvent après le sujet, quelquefois avant, quand celui-ci est plus long. Ex. : *e tokaga le tagata poto ki le Atua*, l'homme sage s'occupe de Dieu ; *e malie ke fakafetai kiate ia tagata fuli ai o le malama*, il est bon que tous les hommes de l'univers le bénissent.

3° L'adverbe se place ordinairement après le verbe. Ex.: *fakapuli oki ai le kofu-na*, fais disparaître entièrement cette robe.

L'adjectif se place toujours après le nom auquel il se rapporte. Ex. : *le tagata agatonu*, l'homme juste ; *le tama agamalie*, l'enfant bon ; *le laakau lasi*, le gros arbre.

Les pronoms démonstratifs se placent le plus souvent aussi après le nom auquel ils se rapportent. Ex.: *ave le nea-nei ki fale*, porte cette chose à la maison.

L'adjectif possessif se met devant le nom auquel il se rapporte. Ex. : *loku fale*, ma maison. Si on dit : *le fale ooku,* alors *ooku* est le génitif du pronom personnel, et le sens est : « la maison de moi ».

4° Le moyen par lequel se fait l'action du verbe s'exprime quelquefois par *aki*, qui se met immédiatement après le verbe ; mais le plus souvent on emploie *ki* avec le relatif *ai ;* d'autres fois on se sert de périphrase équivalente.

5° De, du, des, exprimant une appartenance, se rendent par les particules du génitif *o* et *a*, selon que les mots sont en *o* ou en *a*. Ex.: *le toki o Paulo*, la hache de Paul ; *le sele a Soane*, le couteau de Jean ; *le kauga o le kakai*, le travail du peuple. — Mais s'ils expriment une quotité plutôt qu'une appartenance, ils se rendent par *i : le ivi i tagata,* l'os de l'homme ; *le aka i laakau,* la racine d'arbre ; *le fua i laakau,* le fruit de l'arbre.

6° Les adjectifs, aussi bien que les verbes, ont leurs redoublements ; ils fortifient l'idée ou ils indiquent un pluriel ; v. g.: *mativa, matitiva ; malie, malielie ; tonu, totonu,* etc.

7° Que, de, à, après les verbes « promettre, commander, se préparer », et autres semblables, s'expriment par *ke*. Ex.: *tuku ke fai*, permettre de faire ; *poloaki ke nofo,* commander de rester ; *teu ke ano*, se préparer à partir.

8° Avant, avant que, se rendent par *leikiai*, *leikiaise*, qui signifie « pas encore ». Ex.: *na mate a ia leikiaise sopo le laa*, il est mort avant le lever du soleil.

9° Être sur le point de... se rend par *ka ;* ex.: *le*

vaka ka folau, le navire est sur le point de partir. — Lorsque cette locution renferme l'idée de faillir, elle se rend par *teitei*, *meimei*, *peipei*. Ex.: *na meimei mate nanafi*, il a failli mourir hier.

10° La particule *mao*, à contre-temps, est très-usitée. Elle se met quelquefois toute seule: *kua mao*, c'est à contre-temps, c'est mal fait, c'est une erreur, une méprise. Ou bien elle se met immédiatement avant le verbe qui exprime la chose qui a été faite à contre-temps. Ex.: *taga, na mamao a ia, ka e kau mao au*, fallait-il que je vinsse quand il était absent?

11° *Faa* (sans négation) signifie « souvent, beaucoup, bien ». Ex.: *e faa ano a ia*, il marche souvent; *e faa pati a ia*, il parle beaucoup. Il se place devant le verbe; mais si ce mot est précédé d'une négation, alors il acquiert une signification toute opposée. Ainsi: *leaise faa pati a ia*, il ne parle pas beaucoup; *leaise kau faa fai kauga*, je ne travaille pas beaucoup.

Loko, *uā*, ont à peu près le même sens, mais ils sont toujours précédés de la négation *leaise*. Ex.: *leaise uā mamae a ia*, il ne souffre pas souvent; *leaise loko pati a ia*, il ne parle pas beaucoup.

12° *Suā* signifie « par trop offensant, par trop mauvais, par trop piquant, par trop déplacé, par trop malhonnête ». Ex.: *ku suā kese ana pati*, ses paroles sont trop offensantes; *ku suā kese lau aga*, ta conduite devient par trop malhonnête.

13° *Ma*, placé devant un verbe et sans négation, donne l'idée de possibilité. Ex.: *e ma faifuai le kauga iate au*, l'ouvrage peut se faire par moi, ou bien je puis faire l'ouvrage. — Mais si ce monosyllabe est précédé d'une

négation, alors il a le sens d' « impossibilité ». Ex.: *leaise kau ma saele,* je ne puis marcher ; *leaise ma fai lou ano tokatasi,* tu ne peux pas t'en aller seul. *Ma* se place aussi après les « qui » interrogatifs pluriels et après les noms propres dont on fait l'énumération. Ex.: *koai-ma e saele ki le ala matua,* qui sont ceux qui marchent sur la route? *Ko Paulo ma, mo Petelo ma, Soane ma.*

14° *Ma, mo* (préposition), pour, à, veut au génitif les trois pronoms personnels du singulier, lorsqu'il les accompagne ; l'un ou l'autre, ayant le même sens, est employé selon qu'il est joint à des mots en *a* ou en *o*. Ex. : *avatu le sele ma ana,* porte-lui le couteau ; *au mai le toki-na mo oku,* donne-moi cette hache ; *toò le kofu-nei mo ou,* prends cette robe-ci pour toi.

15° *Mailoga,* au commencement d'une phrase, peut se traduire par « quant à, quant à ceux, quand on », alors le second membre de la phrase commence toujours par *ti*. Ex.: *mailoga le tagata e agamalu i lalo-nei, ti e taualuga a ia i selo,* quant à l'homme qui est humble ici-bas, il sera élevé dans le ciel ; *mailoga le kilisiteano maoki, ti leaise pati fakalialia a ia,* quand on est vraiment chrétien, on ne dit pas de saletés.

16° La particule *pe* est interrogative et dubitative. Comme interrogative, elle se place au commencement des phrases ; ex.: *pe na ke tatae ki ai,* est-ce que tu y es arrivé? Comme dubitative, elle se place dans le corps de la phrase ; ex.: *leaise tou iloa, pe e maoki, pe leai,* nous ne savons pas si c'est vrai ou non.

17° *Fuai,* seulement, se place après les mots ou après un petit membre de phrase : *ko le Atua fuai e tasi,* il n'y a qu'un seul Dieu ; *ko Paulo fuai mo Soane,* Paul

seulement avec Jean. Ce mot *fuai,* dans le sens de « tout de même », exprime une espèce de doute ou d'hésitation dans ce qu'on avance : *e malie fuai,* c'est tout de même bon.

18° *Ti* seul peut être considéré comme une conjonction de phrases et d'idées, tandis que *ti mo* serait une conjonction de mots ; ainsi on ne peut pas dire : *Paulo ti Soane,* mais bien *Paulo ti mo Soane,* Paul et Jean ; *ko Paulo, mo Petelo ti mo Soane,* c'est Paul, Pierre et Jean.

La particule *ti* répond à tous les mots latins : *deindè, igitur, ergo, autem ;* elle est quelquefois accompagnée des conjonctions *o, fokifa, ùta,* qui expriment une succession ou une suite d'actions ou d'idées. Ex. : *ti fokifa kua malaia iki, o fia tatau mo le Atua, ti agatuu ki ai, ti kapuia ai ki ifeli,* alors quelques-uns sont tout à coup maudits pour avoir voulu s'égaler à Dieu et s'être révoltés contre lui, et ils sont précipités en enfer.

Remarque. — Il ne faut pas confondre la particule *mo* dans ses différents sens. Placée comme complément à la fin d'un mot, cette particule est considérée comme adverbe ; ex.: *io mo,* oui peut-être. Prise comme préposition, elle précède immédiatement son régime : *e kau ano mo le tama,* je pars avec l'enfant. Accompagnant la conjonction *ti,* elle lie les mots entre eux : *Petelo, mo Soane, ti mo Sakopo,* Pierre, Jean et Jacques.

Mo, précédé de *fai* et suivi d'un autre verbe, indique qu'il faut faire tout de bon l'action dont il s'agit, sans tergiverser : *fai mo gaoi,* hâte-toi de travailler ; *fai mo vave,* dépêche-toi ; *fai mo sakili,* cherche tout de bon.

19° Un certain nombre de verbes monosyllabiques ne sont usités qu'avec leur redoublement, à moins qu'on ne leur ajoute une finale ou un régime ; ex. : « mâcher » se dit *mama* et non *ma* seul ; on dit : *mama le kava*, mâcher le kava, et rarement *ma kava ;* on dit aussi : *mamaia,* mâché.

20° Quelques verbes n'admettent pas de redoublement : *palu*, *natu, ofo*, *oki*, *osi,* etc.; mais la plupart, surtout ceux de deux syllabes, admettent ce redoublement de leur première syllabe pour exprimer le pluriel ou pour insister sur une idée. Ils ont ordinairement le même sens que leur racine.

21° Les finales en *a, ia, na,* ajoutées à un *verbe actif* par lui-même, indiquent un participe passé passif, et les finales en *i*, *si*, ajoutées aux *verbes actifs* par eux-mêmes, ne font qu'augmenter la force de l'idée. Ex.: *mili, milisi; fuli*, *fulisi*, etc., tandis que les mêmes finales en *i, si,* et quelques autres : *fi*, *gi*, *ki*, *ti*, *faki*, *gaki, maki, taki,* ajoutées aux *verbes non actifs*, aux substantifs, aux adjectifs, en font des verbes actifs. Ex.: *tapu*, défendu ; *tapui,* défendre. *Teka*, rouler ; *tekai,* faire rouler. *Kasoa,* collier ; *kasoai,* prendre collier. *Motu,* rompu ; *motusi,* rompre. *Aanu,* cracher ; *aanusi,* cracher sur quelqu'un. *Pulu,* glu ; *puluti,* engluer. *Oso*, courir ; *osofi,* courir sur quelqu'un ou quelque chose ; *osofaki,* se précipiter sur... *Alo*, pagayer ; *alofaki*, conduire à la rame. *Sola,* fuir ; *solataki*, faire fuir. *Ulu*, entrer ; *ulumaki,* entrer dans. *Ita*, colère ; *itagii,* se mettre en colère contre.

22° On peut appliquer de la même manière la finale *i* et *ia,* que l'on met à la fin des verbes neutres et des substantifs. On peut dire qu'elles font de ces mots une

sorte de verbes actifs qui indiquent qu'on s'est servi de la chose exprimée : *kofu,* habit ; *kofui, kofuia,* s'en servir, s'en habiller.

Ce qui porterait à croire que cette finale est active dans certains cas, c'est que quelquefois elle n'est pas accompagnée du sujet : *ko le fale leikiaise nofoia,* c'est une maison non encore habitée ; mais il semble qu'il faut traduire d'une manière active, parce que la plupart des phrases de ce genre ont un sujet et une tournure active. Ex.: *leikiaise kau kofui* (ou *kofuia*) *le kofu-nei,* je n'ai pas encore porté cet habit.

Noms anciens des différentes lunaisons futuniennes adaptées autant que possible aux mois de l'année.

Les indigènes de l'île donnent aux étoiles, dont ils se servent pour cela, le nom générique de *Tupuà.*

1er *Ualoa,* Avril, trois étoiles en ligne, dont deux assez rapprochées.
2e *Tulalupe,* Mai, quatre étoiles représentant un pigeon perché.
3e *Mataliki,* Juin, pléiades.
4e *Tolu,* Juillet, baudrier de l'Orion.
5e *Palolo mua,* Août, Sirius (étoile).
6e *Palolo muli,* Septembre, Régulus (étoile).
7e *Munifa,* Octobre, quatre étoiles formant un petit carré.
8e *Tauafu,* Novembre, petites pluies.
9e *Vai mua,* premières grandes pluies.
10e *Vai muli,* deuxièmes grandes pluies.
11e *Lisa mua,* Décembre, premiers grands vents.
12e *Lisa muli,* Janvier, deuxièmes grands vents.
13e *Fakaafu ola,* Février, vents diminuant.
14e *Fakaafu mate,* Mars, vents cessant.

L'ignorance des Futuniens pour le calcul du temps

était à son comble ; ils ne comptaient jamais par jour, ni par semaine, mais seulement par lune ; et pour cela ils se servaient d'étoiles, dont le nom générique est *Tupuà*, mais auxquelles on désignait un nom particulier, selon leur emblême, leur signe. Ce sont les sept premières lunes. Les sept autres tirent leurs noms de la variation de la saison, des petites pluies, des premières grandes pluies et des secondes; puis de la saison des grands vents, de leur diminution et enfin de leur cessation.

La neuvième et la dixième lune n'ont pas de correspondant dans nos mois ; cela provient sans doute de ce que les Futuniens intercalent toujours une partie d'une lune dans une autre, comme je l'ai remarqué plusieurs fois dans leurs conversations. C'est ce qui leur a valu l'honneur d'avoir quatorze lunes au lieu de douze.

Les Futuniens divisaient leur année en deux époques : *taù mua* et *taù muli*. Le *taù mua* datait de la première plantation d'ignames, qui avait lieu de suite après la dernière lune des tempêtes; elle correspond donc au mois d'avril, puisque les quatre lunes de tempêtes sont : décembre, janvier, février et mars, *lisa mua*, *lisa muli*, etc. Le *taù muli*, ou dernière plantation d'ignames, est la seconde époque dont se sert le Futunien pour s'orienter dans ses travaux ; elle est très-variable. On ne peut au juste en fixer la véritable lune.

GRÉZEL,
Missionnaire mariste.

RECHERCHES

SUR L'ORIGINE DE LA DÉCLINAISON EN SANSCRIT

---

§ 1er. — *Du suffixe* am *dans la déclinaison sanscrite.*

Ce suffixe présente certainement un des problèmes les plus curieux de la grammaire sanscrite. Nous pensons réellement que si l'on parvenait à résoudre ce problème, à la satisfaction des maîtres de la science, une vive clarté se répandrait sur les origines de la déclinaison dans les langues indo-européennes. Les recherches qui vont suivre nous feront-elles découvrir ce que nous cherchons ? Nous n'osons l'affirmer. Nous nous tiendrions pour satisfait si, du moins, elles nous faisaient trouver « chemin faisant » du nouveau que nous n'avions pas cherché, et dont, en commençant ce travail, nous ne nous étions pas avisé.

La désinence *am* ne désigne pas — on le sait, du reste — un cas déterminé : nous la trouvons placée indifféremment après le nominatif (*aham,* moi ; *tvam,* toi), l'accusatif (*mâm, tvâm*), et même le datif (*mahyam,* à moi ; *tubhyam,* à toi). Elle ne désigne pas le nombre, puisqu'elle se rencontre aussi bien après le singulier (*ah-am,*

tv-am), qu'après le duel (*âvâm*, nous deux ; *yuvâm*, vous deux) et le pluriel (*vayam*, nous ; *yuyam*, vous). Enfin elle n'indique pas le genre, puisque le masculin, le féminin et le neutre l'admettent avec une égale facilité (*aham ;* puis les pronoms de la troisième personne : *ayam, iyam, idam*) ; ni enfin la personne, puisque les trois personnes semblent avoir pour elle la même prédilection, et que le pronom réfléchi lui-même ne semble pouvoir s'en passer *(svayam = své + am)*. Une seule chose paraît sûre à première vue : c'est qu'elle est particulièrement fréquente dans la déclinaison des pronoms et qu'elle ne paraît avoir un rôle un peu considérable dans cette déclinaison qu'en sanscrit. Toutefois, il nous semble incontestable que l'éolien ἐγών et le béotien τοῦν, lequel rappelle le zend *toum*, ont conservé une trace de ce suffixe. Il n'est pas probable du moins que τοῦν et ἐγών soient les formes abrégées de ἐγώνη et τούνη, les voyelles longues d'une terminaison résistant en général avec succès à l'apocope. A première vue, on sera donc disposé à admettre que cette terminaison appartient à la grammaire sanscrite seule. C'est là qu'il faut par conséquent l'étudier et essayer d'en découvrir l'origine et le sens.

M. Benfey la considère comme une forme affaiblie de *gham*, qui serait le neutre d'un ancien pronom quelque peu imaginaire : *ghas, ghā, gham*. En réalité, il n'existe qu'une particule enclitique *gha*, qui répond à une particule grecque dont la forme est γα dans le dialecte éolien et γε dans le dialecte attique. La particule sanscrite comme la particule grecque s'ajoute volontiers aux pronoms pour leur donner plus de poids et de force. C'est ainsi que *vayam gha* se traduit en grec fort bien par

ἡμεῖς γε, *sa gha* par ὅγε. Lassen n'a pas manqué de rappeler qu'il existait encore dans un dialecte plus récent des Indous une forme pronominale *tu-ham,* dont la seconde partie est identique à la seconde partie du pronom de la première personne, *aham*. D'après M. Benfey, l'*h* de *tuham* aurait été éliminé tout d'abord ; les Védas auraient conservé l'hiatus *(tu-am)* que le sanscrit aurait supprimé par la contraction des deux syllabes en *am*.

Nous pensons, pour notre part, que les deux formes *tuham* et *tvam* sont entièrement distinctes ; que *tvam* est composé simplement de *tu* + *am*, tandis que *tuham* nous paraît réellement une forme affaiblie de *tu-gham,* comme *aham* de *agham*. En effet, à l'exception du seul *aham,* l'enclitique *gha* ne s'est fondue nulle part avec le mot sur lequel elle vient s'appuyer. Nous reconnaissons trois éléments constitutifs dans le pronom *aham,* et autant dans celui de *tuham ;* la racine pronominale *a,* à laquelle s'est agglutinée la particule *gha*. Si l'on y avait ajouté une troisième particule *am,* le second *a* de *tuham* et *aham* se serait nécessairement allongé. Mais on aura simplement enlevé par l'apocope l'*a* de l'enclitique, en sorte que la seconde syllabe de *tuham* et d'*aham* resta brève. Cette ancienne particule *gha* ou *ha* a servi ensuite à former les accusatifs des trois pronoms personnels de la langue gothique où le genre n'est pas exprimé : *mi-k,* moi ; *thu-k,* toi ; *si-k,* soi. Il faut y ajouter pour l'ancien haut allemand les pluriels *unsi-h,* ἡμᾶς, *iwi-h,* ὑμᾶς. Dans le grec ἔγωγε la particule *gha* se trouve par conséquent deux fois exprimée. En sanscrit, ἔγωγε ferait *aham-gha* ou, avec une forme plus archaïque, *agham gha*.

Il faut donc voir dans *am* un suffixe indépendant et

nullement identique à la seconde syllabe du pronom de la première personne, *aham*. Ce suffixe paraît avoir une signification fortement démonstrative, si, comme nous n'en doutons pas, il forme le corps du pronom de la troisième personne, *am-u*, pour le nominatif duquel on emploie au masculin et au féminin la forme *asau*. Les formes pronominales *imam, imâm ; imau, imé ; imâs, imân,* qui font partie de la déclinaison du pronom de la troisième personne *ayam, iyam, idam* (lat. *hic, hæc, hoc*), paraissent elles-mêmes avoir une parenté éloignée avec notre suffixe.

Ce dernier ne serait-il lui-même que le neutre du thème pronominal *a*, qui désigne quelquefois la première (*aham, âwâm*), quelquefois la troisième personne (*ayam, asya, asmin*) ? Ceux qui seraient de cet avis pourraient alléguer l'usage des accusatifs *îm, sîm, kîm* et du neutre *kam,* placés dans les Védas après d'autres mots auxquels ils donnent plus de force. *Im* et *sîm* accompagnent surtout d'autres pronoms ; il en est de même de la particule *id,* quoique celle-ci se rencontre aussi fréquemment après des noms, et quelquefois même après le verbe. C'est à cet *id* qu'est venu se joindre notre *am* dans le neutre *idam* du pronom de la troisième personne qui fait *ayam* au masculin et *iyam* au féminin. (V. plus haut.)

§ 2. — *Pronoms emphatiques et pronoms enclitiques.*

Le sanscrit et le grec ne sont pas les seules langues indo-européennes qui aient éprouvé le besoin de donner dans certains cas plus de force et d'étendue à leurs pro-

noms. Les Latins ont eu leur *egomet*, leur *istic*, leur *tute*, leur *mihipte*. Les langues celtiques ont des formes telles que *messe* pour *mi*, *tussu* pour *tu* ; *snisni* ou *snini* signifient « nous », *sisi* ou *sissi* « vous ». Quoique ces appendices soient d'une origine probablement récente, ils n'en sont pas moins difficiles à expliquer. Le fait est que l'usage avait tellement affaibli les formes primitives, qu'il fallait chercher à leur donner de nouveaux étais, chaque fois qu'il s'agissait de les faire ressortir à l'aide de l'accent oratoire au milieu d'autres mots importants de la phrase. Les Celtes avaient déjà traité leurs pronoms, exactement comme nous traitons aujourd'hui les nôtres. Notre syntaxe se calque ici comme dans quelques autres cas, non pas sur la syntaxe latine, mais sur celle de l'idiome parlé de nos premiers ancêtres. Ceux-ci disaient *ni-s-fit-is* « il ne les connaît pas eux », ou bien : *ro-m-soir-sa*, mot à mot « *pro me salvavit hunc* », c'est-à-dire « il m'a sauvé moi » ; ou encore : *ro-nn-icc-ni* « il nous sauva nous » ; ou enfin : *ni-b-ta* « *non vobis est* ». Ces petites phrases rappellent dans une certaine mesure les allures des langues incorporantes. Le pronom réduit à sa plus simple expression se trouve intercalé entre le verbe et la négation, ou bien entre le verbe et son préfixe. En français, on distingue ainsi, non seulement entre *me*, *te*, *le*, et *moi* ou *à moi*, *toi* ou *à toi*, *lui* ou *à lui*, mais encore entre *moi* et *je*, *toi* et *tū*, *lui* et *il*. La langue albanaise a adopté un procédé qui rappelle à la fois celui des idiomes celtiques et du français ; elle insère la forme abrégée du pronom dans certains cas entre le radical du verbe et sa désinence, puis elle peut répéter le pronom en lui laissant sa forme pleine : σιλ-με-νι εδε μνα χαβερ : « ap-

portez à moi aussi à moi des nouvelles » ; ou bien : εμμενι (pour επ-με-νι) εδε μυα κετε ἐξουσι « donnez-moi aussi à moi cette puissance (1) ». Dans le grec ancien et en sanscrit, on n'est pas allé jusqu'à incorporer les pronoms dans l'intérieur du verbe ; mais le premier faisait dans les cas obliques une différence entre ἐμοῦ et μου, ἐμοί et μοι, même entre ἡμῖν et ἡμίν, etc. Le second possède pareillement ces formes plus courtes et plus commodes des pronoms personnels ; il aime à les insérer dans les interstices de la phrase, en leur retirant l'accent. Ce sont *mâ, mê,* pour *mâm, mahyam, mama ; naû* pour *âvâm, âvâbhyâm, avayôs ; nas* pour *asmân, asmabhyam, asmâkam ; tvâ* et *tê* pour *tvâm, tubhyam, tava ; vâm* pour *yuvâm, yuvâbhyâm, yuvayôs ; vas* pour *yushmân, yushmabhyam, yushmâkam.*

En comparant la série des pronoms emphatiques à celle des pronoms enclitiques, on arrive bien vite à la conclusion qu'en aucun cas la seconde ne saurait être antérieure à la première. *Mâ, mê, tvâ, tê,* sont évidemment abrégés de *mahyam, tubhyam,* etc. ; *naû* et *nas, vâm* et *vas* paraissent être aussi d'une origine plus récente que les formes plus étendues et plus énergiques qu'ils remplacent. Au moins croyons-nous reconnaître déjà dans l'*s* final de *vas* et *nas,* comme dans l'*u* de *nau,* l'influence de la déclinaison des noms beaucoup plus régulière que celle des pronoms et notamment que celle des pronoms personnels. En aucun cas, on ne saurait considérer les *asmâkam, yushmâkam,* etc., comme des formes ultérieurement développées des petites enclitiques

(1) Franz Bopp, *Ueber das Albanesische,* p. 24.

nas et *vas*. Dès lors, il faut chercher ailleurs les raisons qui ont déterminé la langue à fortifier par tous les moyens et surtout par l'adjonction du suffixe *am* les formes primitives des pronoms personnels.

§ 3. — *Différents emplois du suffixe* am.

Comme un très-grand nombre de formes pronominales furent absorbées par les besoins naissants de la flexion (que l'on se rappelle *ê-mi*, *ê-shi*, *ê-ti ; imas*, etc.) ; que d'autres, serrées de près par les mots pleins de la phrase, descendirent de bonne heure au rang de simples enclitiques, comme *vas, nas, mê, tê*, etc., la langue, pour les protéger contre les empiètements des mots voisins, donna plus d'étendue aux pronoms personnels, c'est-à-dire que chaque fois qu'il s'agissait de les relever et de les faire ressortir, elle s'efforça d'atteindre ce but en ajoutant le plus souvent à ces pronoms monosyllabiques le suffixe *am*. Ce suffixe paraît avoir été destiné, en effet, à appeler sur eux l'attention de l'interlocuteur, et les signaler, par la notion démonstrative qu'il renfermait, comme les seuls points fixes et pour ainsi dire immuables du discours. Les premiers Aryâs ont dû être frappés de l'extrême mobilité des formes flexives qui caractérisait les racines verbales ; peut-être les noms appellatifs eux-mêmes ne leur apparaissaient-ils que comme une modification particulière de ces mêmes racines. Les jeunes générations étaient obligées, comme nous l'avons dit ailleurs, de placer le substantif et l'adjectif sous la catégorie de l'activité et du mouvement. Elles choisissaient

alors, pour mieux désigner des appellatifs, la racine qui leur semblait exprimer leur attribut le plus important et comme leur plus intime essence (1).

Seuls les pronoms personnels désignaient l'objet d'une manière absolue, indubitable, au milieu d'autres mots marquant les phénomènes passagers et instables qui agissaient sur l'imagination de nos premiers pères. Seuls ils ne laissaient de côté aucun des attributs, aucune des qualités de leur objet. Le *moi*, le *toi*, le *nous*, le *vous*, les différentes désignations de la troisième personne (êtres vivants ou choses) étaient — comme nous le prouverons ailleurs — les seuls points fixes, immobiles dans le monde de la pensée. C'est cette fixité, cette immobilité, que la langue marquait par l'onomatopée *am*. Le son sourd de l'*m*, qu'on prononce en serrant les lèvres, arrête la voix et semble, du même coup, arrêter et vouloir fixer l'esprit sur un objet en l'isolant. Le suffixe *am* nous rappelle le cartouche d'un hiéroglyphe ; il semble désigner mieux que des noms de rois ou de grandes villes. Il appelle l'attention sur nos propres personnes et sur tout ce petit monde qui entoure un chacun de nous, ce petit monde qui nous est si familier et qui, pour nous, est tout un univers.

Le suffixe *am* était donc un des signes principaux auxquels on reconnaissait surtout les pronoms personnels (y compris le pronom réfléchi *svayam*), dans tous les genres et nombres et dans la plupart des cas. Il les différenciait d'abord le plus souvent des formes verbales

(1) Ces idées seront développées ultérieurement, dans un autre article.

et nominales qui les avoisinaient. Il était de rigueur au nominatif, — c'est là qu'il nous frappe, nous autres linguistes modernes, et qu'il a lieu de nous étonner particulièrement — (*ah-am, tu-am, va-yam, yuy-am, ay-am, iy-am, id-am, svay-am*) ; il nous semble surtout étrange, agglutiné aux désinences du datif singulier (*mahy-am, tubhy-am*) ; mais il ne nous choque pas dans bon nombre d'autres cas de la déclinaison nominale et pronominale (où on le rencontre souvent sous des formes peu déguisées), uniquement parce que nous sommes habitués à l'y trouver dans des idiomes qui nous sont familiers, le grec, le latin, etc. Au moment où la langue commençait à employer ce suffixe, elle ne se rendait nullement compte d'une distinction à établir entre les cas et les nombres. Mais, après l'avoir employé avec succès au nominatif, pour indiquer la fixité, l'immobilité de l'objet ainsi désigné, elle sentit que ce suffixe convenait plus particulièrement à l'accusatif, cas de l'inertie et de la situation passive. Cette double fixité, le génie de la langue a voulu la rendre visible à l'accusatif singulier des pronoms de la première et de la seconde personne, dont les formes complètes sont *mâm* (*ma* + *am*), et *tvâm* (*tva* + *am*). L'allongement de l'*a* est la seule différence qui subsiste dans le pronom de la seconde personne entre le nominatif et l'accusatif (1).

Puis l'habitude d'employer notre suffixe à l'accusatif (au singulier aussi bien qu'au pluriel ; voir plus bas)

(1) La langue, encore incapable de généraliser, avait employé deux racines différentes pour désigner le « moi » sujet (*ah*) et le « moi » régime (*ma*). La philologie matérialiste s'est trompée en affirmant que le nominatif *ah-am* avait perdu un *m* par l'aphérèse.

s'étendit des pronoms à tous les noms, substantifs et adjectifs. La conformité qui semble exister entre le son de l'*m* et la notion d'un mouvement ou plutôt d'une activité subie que renferme l'accusatif doit avoir dirigé l'instinct de la langue dans ce pas nouveau qu'elle faisait vers une déclinaison régulière. En s'ajoutant aux thèmes en *a*, *i*, *u* (masculins et féminins), le suffixe perdait le plus souvent son *a* et se réduisait à la simple consonne (1). Enfin, comme le neutre était envisagé par la langue comme le genre affecté aux existences inanimées, essentiellement passives et inertes, comme une espèce d'accusatif perpétuel, l'exposant *m* de l'accusatif devint dans les thèmes des adjectifs en *a* l'exposant régulier du neutre au nominatif même. Nous savons déjà que ces thèmes prennent un *s* au nominatif du masculin et qu'ils allongent leur *a* au féminin. C'est ainsi que naquit la déclinaison des adjectifs proprement dits (2). Quant aux neutres qui se terminent par une consonne ou par une autre voyelle que *a*, nous avons déjà vu plus haut qu'ils sont indéclinables au nominatif et à l'accusatif.

On pourrait être surpris d'un résultat qui tend à placer sur la même ligne l'*m* des neutres et l'*am* des *aham*, *tvam*, *vayam*, etc. Mais il ne faut pas perdre de vue que les langues indo-européennes n'ont jamais distingué le genre dans les deux premières personnes, que par conséquent le suffixe *am* ne désignait à l'origine aucun des

(1) Voir cependant les paradigmes *bhî* et *bhû*.

(2) Voir, dans la Grammaire de Bopp, le paradigme *çivas*, *çivâ*, *çivam*, heureux. En sanscrit, la voyelle *a* se maintient dans les trois genres. Il n'en est pas de même dans le grec -ος -η -ον et dans le latin *-us*, *-a*, *-um*.

trois genres d'une manière particulière ; et lorsque enfin il reçut la destination de marquer les neutres des thèmes en *a*, la langue cessa de l'affecter à d'autres noms masculins et féminins au nominatif ; mais elle ne put le détacher des anciennes formes pronominales où il s'était incrusté et où l'usage l'avait consacré pour jamais. N'oublions pas non plus que, dans le cas qui nous occupe, comme dans celui des pronoms à trois genres exprimés (*sas*, *sâ*, *tat* ; *yas*, *yâ*, *yat*, etc.), la forme du neutre ne fut pas la première, mais bien la dernière à naître, et qu'elle pouvait fort bien se confondre par hasard avec des formes surannées et abandonnées désignant le masculin et le féminin, comme dans *aham*, *tvam*, etc.

Nous espérons donc que personne ne viendra contester l'identité du suffixe *am* des nominatifs et datifs des pronoms personnels avec celui qui se trouve au nominatif et à l'accusatif des thèmes neutres en *am*, enfin avec celui de l'accusatif de tous les masculins et féminins en sanscrit. Tout le monde reconnaîtra pareillement que le suffixe *am* a servi à former le génitif pluriel de la première et de la deuxième personne : *asmâkam* et *yushmâkam*. Car ces génitifs ne sont autre chose que les neutres des adjectifs *asmāka* et *yushmāka* répondant aux pronoms possessifs nés du génitif singulier de *tvam* et *aham*, à savoir : *mâmaka* et *tâvaka*. C'est ainsi que dans la langue latine les *nostrum* et *vestrum* ont toujours été considérés comme de véritables pronoms possessifs. Mais si *asmākam* et *yushmākam* sont d'anciens neutres formés à l'aide du suffixe *am*, peut-on ne pas reconnaître ce suffixe dans la formation du génitif pluriel des autres noms et pronoms ? Le génitif pluriel des *yas*, *kas*, *anyas*, *sa*, etc., n'est pas

formé à l'aide de la lettre auxiliaire *k*, mais au moyen d'un *s* : *têshâm*, fém. *tâsâm*; *yêshâm*, fém. *yâsâm*, etc. Mais de même que nombre de substantifs et d'adjectifs se forment à l'aide du krit *aka*, il n'en manque pas qui prennent le taddhita *sa* (1) ; par exemple : *triñasa*, de *triña* « herbe » ; *trapusha*, de *trapu* « étain ». L'allongement de l'*â* de la désinence n'a pas besoin d'être expliqué par la contraction de *sa* + *am* ; il pourrait avoir un caractère purement virtuel. La langue semble avoir fait un effort pour indiquer le nombre pluriel d'une manière symbolique ; *âm* devient ainsi une forme véritablement flexive du pluriel en général. Elle cesse d'indiquer le neutre comme dans *asmâkam*, *yushmâkam*, où le génie de la langue le reconnaissait encore après des siècles et où l'usage l'avait conservé intact. En grec, les formes allongées triomphèrent sur toute la ligne ; mais en latin, où toutes les terminaisons finirent par s'affaiblir, puis par se raccourcir, les génitifs en *-orum* et en *-um* se confondirent de nouveau avec la forme primitive que présentent les neutres *nostrum* et *vestrum*. Dans les génitifs en *nâm* de la langue sanscrite, l'*n* pourrait être une consonne purement formative. Toutefois *na* figure aussi parmi les suffixes *taddhita*, et comme tel il donne naissance à des adjectifs comme *purâna* « ancien », de *pura* « autrefois », etc. Les noms dont le génitif pluriel ne se termine ni en *sâm*, ni en *nâm*, y présentent simplement la désinence *âm*, allongement du suffixe *am*.

Mais ce suffixe a servi encore à former d'autres cas du pluriel. Commençons par l'accusatif des masculins et des

(1) Bopp, *Sanskritgrammatik*, p. 332.

féminins, dont la désinence est l'*m* du singulier augmenté d'un *s*. Cet *s* est l'exposant bien connu de tous cas du pluriel, à l'exception précisément du génitif dont nous venons de parler et du locatif en *-su*. La vieille terminaison *ms* ou *ns* nous a été conservée dans les dialectes de la Crète et de l'Argolide, où l'on trouve encore τὸνς pour τοὺς, etc. La forme -αις qui appartient aux Lesbiens nous ramène aussi à une forme plus ancienne -ανς. Le gothique a conservé l'*m* primitif sous la forme d'un *n* à peu près partout; par exemple : *hanans* « coqs », *fijands* « ennemis », *handuns* « mains », *gastins* « hôtes », *vulfans* « loups ». Le zend n'a conservé l'*n* que dans les thèmes en *a*; par exemple : *açpā* = *equos* dans *aspâçc'a (equosque)*; puis dans des formes comme *brâtrèus, dâtrèus, dughdereùs,* pour *brâtrans*, *dâtrans*, amollies d'abord en *brâtr-aus*, etc. Même en sanscrit se trouvent encore des passages comme *açvams tatra (equos ibi)*. Comme cette langue ne tolère pas deux consonnes à la fin de ses mots, il arrive qu'à l'époque classique de son développement, les masculins forment souvent leur accusatif pluriel en *ān, ún* (pour *ans, uns*), et les féminins en *âs* (pour *âns, ûns*). Mais cette modification est d'une date relativement récente.

Nous savons déjà que le suffixe *am* se trouvait au datif singulier des pronoms personnels *mahyam* pour *mabhyam* et *tubhyam*. La longueur de l'*i* dans les formes latines : *si-bei, ti-bei, i-bi, ubei, mih-ei* pourrait bien être aussi la compensation d'un *am* retranché. Schleicher croit reconnaître le même suffixe dans τεῖν, dorien τίν, ἐμίν (et ἐμῖν). Ces mots seraient pour τε-[ϱ]-ίν, ἐμε-[ϱ]-ιν. Or, φιν = *bhyam*. Cette désinence *bhyam* augmentée d'un *s* nous fournit la forme primitive du datif et de l'ablatif pluriel : *bhyams* sera devenu

bhyas; en zend *-byas, -byô;* en latin *-bus;* en lithuanien *-mus;* dans le vieux bulgare *-mu*. Dans la langue gothique *m* seul est resté, par exemple : *hanu-m (gallis); hairta-m (cordibus)*, etc. Dans les datifs ou ablatifs latins, *nobis, vobis*, nous reconnaissons une modification insolite de l'antique *bhyas*. La terminaison *-bis* rappelle le singulier en *-bi*. Mais il n'en est pas de même des formes sanscrites *asmabhyam, yushmabhyam*. Ici le pluriel, déjà exprimé par le thème, n'avait pas besoin de l'être une seconde fois par la désinence.

Enfin le suffixe *-am* est employé au locatif des féminins polysyllabiques en *â, î, û*, où il se trouve placé après l'*i*, qui est le véritable exposant de ce cas; ainsi : *çivay-âm* de *çivâ « femina beata; » nady-âm* de *nadi « fluvius; » vadhv-âm* de *vadhu « mulier. »* Nous savons déjà que le sens primitif du suffixe *am* est de fixer, de localiser, pour ainsi dire, l'objet auquel il s'agglutine. Si cet *am* est allongé dans le cas qui nous occupe, c'est qu'il s'ajoute ici à des féminins qui aiment la voyelle longue. Le même allongement du suffixe *am* se rencontre aux désinences du duel : *kavi-bhy-âm* (de *kavi*, poète), *pitṛi-bhyâm* (de *pitṛi*, père); *âvâm, yuvâm* (duels de *aham, tvam*). Ici encore, l'allongement a un caractère purement virtuel.

§ 4. — *Du suffixe* am *dans le pluriel des neutres.*

Dans tous les cas cités par nous jusqu'à présent, l'emploi du suffixe *am* nous paraît indubitable. Il y en a un pourtant où je crois le retrouver encore; toutefois je serai moins affirmatif en face des vues bien différentes sou-

tenues par les maîtres de la grammaire comparée. Mais comme notre manière de voir se rattache à l'ensemble de la théorie que nous venons d'exposer, nous demandons la permission de la faire connaître, tout en réclamant l'indulgence des lecteurs compétents. A nos yeux le suffixe *am* forme la base des pluriels neutres en *ni* et *âni*. Le veritable exposant du pluriel des neutres est *i* ; c'est bien l'opinion de M. Bopp lui-même (1). Mais, ajoute-t-il, ces neutres intercalent une nasale immédiatement avant la désinence, lorsque le thème se termine par une voyelle, par exemple : *çivâ-ni* de *çiva* « heureux », *varîni* de *vâri* « eau », *madhûni* de *madhu* « miel. » Ils placent la nasale avant la dernière consonne du thème, pourvu que cette consonne ne soit elle-même ni une nasale, ni une demi-voyelle, par exemple : *lambhi* de *labh* « *obtinens* », *têjañsi* de *têjas* « *splendor* », *yunji* de *yuj* « *junctus* », etc. En revanche on disait : *dhanîni* de *dhanin* « *dives.* » Nous pouvons nous dispenser de parler des neutres extrêmement rares qui se terminent par deux consonnes. La nature de leur nasale dépend de la première de ces consonnes. Lorsque cette consonne est un *l* ou un *r*, la nasale peut être conservée ou omise (2).

Il résulte, selon nous, de l'ensemble de ces règles que, le neutre ne pouvant se passer de la nasale au nominatif et au vocatif pluriel, cet *n* ne saurait avoir un caractère purement phonique ou euphonique. Sans doute une nasale se trouve insérée aussi dans les désinences de certains cas de noms masculins (*kavinâ*, *dhanunâ*); mais cette

(1) Bopp, *Sanskritgrammatik*, § 144.
(2) Id., *ibid.*

insertion est plus particulièrement fréquente dans les neutres. Que l'on jette seulement les yeux sur les paradigmes suivants :

Nominatif et accusatif.	*vâri,*	*tâlu,*	*dâtṛi.*
Instrumental	*vârinâ,*	*tâlunâ,*	*dâtṛina.*
Datif	*vârinî,*	*tâlunî,*	*dâtṛini.*
Ablatif, génitif.....	*vârinas,*	*tâlunas,*	*dâtṛinas.*
Locatif.....	*vârini,*	*tâluni,*	*dâtṛini.*

Dans *çivam,* neutre de *çivas,* la nasale n'apparaît qu'à l'instrumental *çivêna*, qui comme les autres cas a la même forme au masculin et au neutre. Qu'on ajoute encore en dehors du nominatif et de l'accusatif pluriel, et le génitif pluriel en *-nâm*, les formes du duel en *nî* et en *nôs* de ces mêmes thèmes.

Ces thèmes ne sont-ils pas déclinés exactement comme si leurs nominatifs singuliers étaient : *vârin, tâlun, dâtrin?* Et des pluriels tels que *têjânsi* et *yunji* ne sont-ils pas la meilleure preuve que la nasale était considérée comme un désidératum de la déclinaison des noms neutres? Nous sommes ainsi amené à conclure que cette nasale pourrait bien n'être que l'*m* du suffixe *am* destiné à exprimer la notion de l'accusatif d'abord, la notion du neutre ensuite. Cet *m*, il est vrai, nous ne le trouvions que dans les thèmes en *a (çivas, çivā, çivam)* ; mais il était impossible de méconnaître sa présence dans les formes archaïques de *îm, sîm* et dans celle de *kim,* neutre du pronom relatif. La déclinaison des thèmes en *a*, qui se rapproche sous plus d'un rapport de celle des pronoms, paraît avoir exercé une action régularisatrice sur la déclinaison des autres noms. Il en est de même de la conjugaison dont

l'*a* est la voyelle distinctive. On sait que l'immense majorité des verbes sanscrits suit les paradigmes de *bhôdhâmi* et de *tudâmi*. Les pluriels en *âni* des neutres, si nombreux en *am*, habituèrent l'oreille des Indous à attendre un *n* au nominatif et à l'accusatif de tous les neutres. La nasale paraît s'être glissée ainsi dans les nominatifs et accusatifs pluriels des neutres en *i* et en *u* d'abord, et s'être introduite enfin dans les désinences des mêmes cas des neutres terminés par une consonne, quoique son insertion semble manquer ici de toute raison et de tout prétexte empruntés aux règles de la phonétique sanscrite.

La forme du pluriel en *-âni* serait donc une modification de *-âmi*. On devine pourquoi les intelligents créateurs du langage indou ont transformé en *n* l'*m* primitif. On voulait éviter la coïncidence de ces pluriels avec la première personne du présent des verbes en *a*. On arrivait ainsi, il est vrai, à une autre coïncidence, à celle des pluriels neutres en *āni* avec la première personne des impératifs se terminant en *âni* également (1).

(1) La permutation des deux nasales *m* et *n* est un fait assez rare, lorsqu'il s'agit de formes appartenant à la même langue. En général, elle est amenée par des raisons d'euphonie à la fin des mots ou au milieu des composés (Bopp, *Vergleichende Grammatik*, I, 30). Curtius (*Grundzüge der Griech. Etymologie*, II, p. 120 et suiv.) a réuni un certain nombre de cas incontestables qui se rencontrent dans la langue grecque. Il cite d'abord μιν et νιν, formes pronominales qui sembleraient avoir remplacé un ancien accusatif ιμιμ, identique à l'ancien accusatif *emem* = *eundem*, dont il est fait mention par Paul (*Epit.*, p. 79). Puis Curtius rappelle ξυνός = κοινός, dérivés de *cum*, scr. *tamas*, et lat. *ten-ebræ*; scr. *mâ*, gr. μή, lat. *nê*; βαίνω = l. *venio*, scr. *gam*, goth. *quam*, et tant d'autres. Ce qui est plus important, c'est que le génitif du pronom de la première personne, qui est en sanscrit *mama* (on peut y joindre l'ablatif védique *mamat*, prâkrit *mamâdo*, locatif

Mais la première personne des impératifs était peu en usage, et la désinence *âni* elle-même est considérée par tous les indianistes comme une variante de la première personne du *lêt,* c'est-à-dire de l'ancien subjonctif en *-âmi.*

Nous ne pouvons donc pas partager l'opinion de ceux qui sont disposés à voir dans les pluriels des neutres en *-âni* des formes d'une origine récente et à envisager les pluriels védiques en *â* de ces mêmes neutres comme étant d'une formation plus ancienne. Le dialecte védique a conservé quelquefois des traces d'un langage plus primitif que celui du sanscrit classique; mais nous y rencontrons aussi déjà çà et là des formes écourtées, rapides, consacrées par l'usage populaire. Les pluriels neutres en *â,* abrégés d'*âni,* nous paraissent être de ce nombre, et nous comprenons fort bien que la tradition brahmanique ait maintenu la forme plus allongée et plus complète en *-âni,* tandis que Bactriens, Grecs et Latins, au moment où se séparaient les membres de la grande famille, adoptèrent la forme plus svelte et plus populaire en *a,* et que même ils abrégèrent la voyelle. Comment supposer en effet que cet *a* bref ait été la désinence primitive des neutres? Est-ce que, dans les cas si nombreux où le singulier des neutres se termine en *-ov,* latin *um,* désinences qui sont des modifications du scr. *am,* un pluriel en *-a* ne présente pas une forme plus courte, plus incomplète que le singulier lui-

pràkrit *mamammi*), fait en zend *mana*. Le lithuanien forme tous les cas, à l'exception du nominatif *asz*, d'un thème *man*. Que l'on compare aussi le gothique *meina*. On remarquera que, dans la plupart des cas cités par nous, la permutation a lieu d'une langue à une autre; elle a lieu d'une manière inconsciente. Il n'en est pas de même de l'*n* de la désinence *âni* d'une forme primitive *-âmi*.

même? Qui, en présence de singuliers comme *dôn-um* ou δῶρ-ον, oserait considérer *dōna* et δῶρα comme des formes plurielles primitives?

Ici, il est vrai, nous rencontrons une objection d'un autre genre. Le neutre n'a pas de véritable pluriel, nous dit-on. Cet *a* qui le désigne exprime tout au plus une notion collective qui n'entraîne pas nécessairement le verbe au pluriel. C'est ainsi que s'explique la règle bien connue de la grammaire grecque : τὰ ζῶα τρέχει. Nous appelons ici l'attention sur une observation curieuse de Bopp : ce savant orientaliste avait remarqué que dans le zend les substantifs sont déclinés volontiers au pluriel comme si tous ils étaient du genre neutre. La différence des sexes, et partant celle des genres, disparaissent dans le grand nombre. Il en résulte une confusion plus grande, et d'autant plus regrettable que ces pluriels du genre neutre ne s'accordent pas toujours, quant au genre, avec les pronoms et adjectifs qui s'y rapportent (1).

Toutefois, parmi les langues indo-européennes, le grec seul connaît la règle : τὰ ζῶα τρέχει. Il faut sortir de cette famille ; il faut aller jusqu'à l'albanais (2), et notamment jusqu'à l'arabe et à l'égyptien, pour lui trouver des analogues. Dès lors il paraît plus que vraisemblable que des pluriels neutres en *-āni* ont servi de modèle à tous les autres de la langue sanscrite ; que la nasale se sera introduite à peu près dans tous sans exception. Plus tard, lorsqu'à côté des formes *vanâni, purâni, varîni* se montraient les formes plus concises *vanâ, parâ, varî,* les autres

(1) Bopp, I, p. 456.
(2) Hahn, *Albanesische Studien ; Grammatik*, p. 39.

idiomes indo-européens crurent reconnaître le pluriel neutre de préférence dans la terminaison *a* qui pouvait désigner le pluriel des neutres en *-âni,* à eux seuls cent fois plus nombreux que tous les autres réunis. Entraînés par une fausse analogie, ils affectèrent alors la désinence *a* à tous les neutres de quelque provenance et de quelque formation qu'ils fussent. Ces procédés ne sont nullement rares dans les langues. Nous rappelons seulement pour mémoire celui du grec changeant en πότνια l'ancien sanscrit *patnî,* maîtresse.

Les thèmes en *a* ont conservé en général plus longtemps que tous les autres les formes de la déclinaison primitive. La désinence *āni* n'en est qu'un exemple isolé ; nous pouvons y ajouter les pluriels en *āsas* dont il sera question tout à l'heure, les génitifs en *asya* et les ablatifs en *at*. Ces thèmes se rapprochent encore beaucoup, nous en avons déjà fait la remarque, de la déclinaison des pronoms et des pronominaux, la plus ancienne de toutes.

La longueur de la voyelle dans *vanâni, purâni, varini,* peut avoir un caractère purement virtuel et être destinée à désigner le pluriel, c'est-à-dire le grand nombre, d'une manière plus intime. Mais il ne serait pas impossible que *vanâni* eût été formé à l'origine régulièrement du thème *vana* + *an* + *i*, et que la longueur eût été appliquée plus tard, par fausse analogie, à l'avant-dernière syllabe des thèmes en *u* et en *i*. Il faut tenir compte aussi des formes du duel qui se distinguent à première vue au moins de celles du pluriel par la seule quantité : *varînî, talûnî*. Il est vrai que nous rencontrons à côté du pluriel *çivâni* le duel *çivê*.

L. Benloew.

BIBLIOGRAPHIE.

Trois contes populaires recueillis à Lectoure, par J. Fr. Bladé. — Traduction française et texte gascon. — *Bordeaux, Ch. Lefèbvre*, 1877. — In-8, de 76 pages. (Extrait des travaux de la Société d'agriculture, sciences et arts d'Agen.)

Excellente contribution aux études de mythologie comparée, et qui nous donne le plus vif désir de voir paraitre enfin le grand recueil promis par l'auteur. M. Bladé a, pour recueillir ces contes et en rétablir le texte dans son intégrité primitive, une excellente habitude : il compare et juxtapose les récits de personnes différentes. Ces récits, réunis et rapprochés, se complètent et se corrigent l'un par l'autre ; certains détails obscurs s'expliquent, certaines méprises se reconnaissent, certains épisodes reprennent leur place naturelle. La version régulière ainsi rétablie, M. Bladé la soumet isolément à ses conteurs dont la mémoire, excitée et interrogée, donne le plus souvent raison à la restitution ; parfois même une nouvelle lumière jaillit alors de ce réveil de vieux souvenirs, et certains conteurs retrouvent, grâce à certains passages qu'ils avaient oubliés, des faits qui ont échappé aux autres conteurs.

C'est que le temps presse, comme nous dit M. Bladé :

la langue française tend de plus en plus à se substituer aux patois. L'*Amant d'Amanda* et les inepties du même ordre envahissent les campagnes, au grand détriment des vieilles rondes et des vieilles chansons locales ; les jeunes paysans lisent des romans et dédaignent les contes de leur enfance. Le même phénomène se produit partout. Faut-il le regretter ? Quoi qu'il en soit, l'urgence s'impose de recueillir ces débris des croyances d'un autre âge avant qu'ils soient oubliés pour jamais. Aussi ne saurait-on témoigner trop de reconnaissance aux chercheurs infatigables et aux collectionneurs patients comme M. Bladé.

Julien Vinson.

Bibliotheca orientalis or a complete list of books, papers, serials and essays published in 1876 *in England and the colony, Germany and France on the history, languages, religions, antiquities, literature and geography of the EAST, compiled by* Charles Friederici. — In-8, 86 p. — *Londres*, 1877. (A Paris, chez E. Leroux.)

L'auteur, en poursuivant cette publication, rendra un service considérable à l'orientalisme. Nous n'osons affirmer que la liste soit absolument complète, comme l'indique le titre, mais elle est d'une grande richesse. Nous adressons à l'auteur nos remerciments.

L'ŒUVRE LINGUISTIQUE DE CHAVÉE.

Notre science a perdu l'an dernier un des hommes qui ont le plus contribué à sa fondation et à son développement ; la *Revue de linguistique* a perdu son fondateur et le directeur de ses premières années d'existence.

Nous voulons reproduire ici une autobiographie trouvée dans les papiers de Chavée et qui a été publiée en tête de son ouvrage posthume : *Idéologie lexiologique des langues indo-européennes*.

Chavée (Honoré-Joseph), né à Namur le 3 juin 1815.

A l'âge de six ans, le jeune Chavée venait de perdre son père, qui, de très-bonne heure, lui avait appris à lire, lorsqu'il fut victime d'un accident dont les suites exercèrent une influence trop considérable sur ses études pour que nous ne le relations pas ici. Une fracture de la jambe droite, renouvelée deux fois dans l'espace de trois ans, retint l'enfant captif dans sa chambre jusqu'à la fin de sa dixième année. C'est la que, loin du contact et des jeux des petits garçons de son âge, Chavée, enfant, se faisait à lui-même ses premiers cours d'histoire romaine, naturelle et religieuse, à l'aide de trois livres qu'il lisait et relisait sans cesse : une ancienne traduction des *Annales* de Tacite ; une traduction (grand in-fol.) des *Commentaires sur Dioscoride,* de Mattioli, avec une foule d'images ; une *Bible de Royaumont*, également illustrée à chaque page.

Si la lecture habituelle de l'Ancien et du Nouveau Testament ne fut pas étrangère à la détermination qui conduisit Chavée au séminaire et

à la prêtrise, ce fut à coup sûr le vaste répertoire d'histoire naturelle de Mattioli, avec toutes figures de plantes et de fleurs, qui fit du jeune curieux un botaniste passionné, et, par une série de conséquences logiques, un linguiste plus passionné encore.

Cela demande une explication. On sait comment, en botanique, la classification de Tournefort et le « système des plantes » de Linné durent céder le pas à la méthode naturelle de Jussieu. C'est que ce célèbre botaniste avait distribué « les genres des plantes selon leurs ordres naturels. » Or, cet admirable classement des végétaux, basé sur des lois d'organisation et de fonctionnement, devint de bonne heure le *vade-mecum* du jeune collégien, soit dans ses herborisations, soit pour la construction de son herbier. Il devint tellement amoureux des classifications physiologiques que, dès la deuxième ou troisième année de ses humanités, il se mit à grouper non seulement les mots de même racine entre eux, mais encore les racines entre elles, quand celles-ci offraient de grandes analogies de signification, et, en même temps, une ressemblance frappante de structure syllabique. De 1825 à 1830, ces études comparatives n'avaient pour objet, en dehors de la langue maternelle, que les deux langues classiques et le hollandais, alors imposé à tout collégien wallon par décision du gouvernement des Pays-Bas. Mais cette langue néerlandaise, un moment négligée après la révolution de 1830, devint bientôt, pour les études anglaises et allemandes de Chavée, non seulement une base mnémonique des plus sûres, mais encore un terme de comparaison des plus lumineux.

Au petit séminaire de Floreffe (1833-1834), où, élève en philosophie, il fut chargé d'un cours de botanique, comme au grand séminaire de Namur (1834-1838), Chavée ne fréquentait guère, aux heures de récréation, que ses condisciples originaires de la partie allemande du grand-duché de Luxembourg. Ceux-là, en effet, parlant toujours entre eux leur langue maternelle, rendirent bientôt familier l'usage de l'allemand au jeune Namurois qu'ils avaient admis dans leur petite société germanique. Au grand séminaire, les jours de sortie étaient consacrés à l'étude de l'anatomie humaine, dans la salle de dissection de l'hôpital militaire de Namur. Un ami de Chavée, M. le docteur Tosquinet, alors interne à l'hôpital, lui prêta le grand *Traité d'anatomie*, avec planches, de Cloquet, et dirigea ses premières études sur

le cadavre. Un autre ami, Henri Lambotte, le savant le plus ingénieux que la Belgique ait produit depuis longtemps, l'initia aux secrets de l'anatomie fine et aux vues si larges et si fécondes de l'anatomie comparée. Plus tard (1862-1876), ces études de sa jeunesse aideront singulièrement Chavée à prendre place parmi les chercheurs heureux de la *Société d'anthropologie de Paris*.

Au seuil des études théologiques (1835), la lecture de l'article *Langues*, dans le dictionnaire de Bergier, et la méditation quotidienne d'un livre de Thomassin, sur la prétendue identité primitive des racines hébraïques et gréco-romaines (1), imprimèrent, durant quelques trois années, une fausse direction aux recherches de Chavée, qui voulut, lui aussi, démontrer à la manière de l'érudit oratorien, suivi déjà par l'abbé Latouche et plusieurs autres, que « *toutes* les langues viennent de l'hébreu », ce qui, dans la pensée d'alors, devait être d'un grand secours pour la consolidation de la foi dans l'authenticité des récits bibliques, et, en particulier, dans l'unité de filiation adamitique de toutes les races humaines.

C'est dans ces dispositions d'esprit que Chavée entra (1838) à l'Université catholique de Louvain, où le choix de son évêque, feu M. Dehesselle, l'avait envoyé pour la plus grande gloire de l'Église et du diocèse.

A Louvain, l'étude comparative des langues sémitiques, commencée à Namur sous la direction de M. le professeur Colson, fut continuée avec plus de zèle encore sous la savante impulsion de M. le professeur Beelen. Mais, en même temps qu'il poursuivait, à l'aide de l'hébreu, du syriaque, de l'arabe, etc., la restauration des formes premières et communes composant le parler sémitique originel et organique, Chavée, averti par la lecture du *Parallèle des langues de l'Europe et de l'Inde*, publié en 1836 par Eichhoff, étudiait avec ardeur la langue sanscrite, cet idiome sacré des brahmanes, et entreprenait sur l'ensemble des langues indo-européennes, dont le sanscrit n'est que la plus parfaite ou la mieux conservée, ce travail historico-comparatif de restitution des « verbes-noms simples » et des « pronoms-adverbes monosyllabiques » dont se composait à l'origine le langage commun

(1) *La méthode d'étudier et d'enseigner chrétiennement et utilement la grammaire ou les langues par rapport à l'Écriture sainte*, en les réduisant TOUTES à l'hébreu, Paris, Roulland, 1690-1693, 2 vol. in-8°.

de cette belle et puissante race blanche, dont les antiques descendants, quand s'ouvrit l'histoire, se nommaient eux-mêmes les *Aryas*, les nobles.

A mesure qu'il avançait dans ses études de linguistique indo-européenne et dans sa restitution des formes intégrales de l'aryaque (parler commun des Aryas primitifs) (1), les pieuses erreurs du jeune universitaire tombaient l'une après l'autre sous des conclusions imposées par une méthode plus sévère et dont les travaux de Franz Bopp lui avaient enseigné tout à la fois l'usage et l'indispensable nécessité. Dans ses recherches sur l'histoire intérieure, soit des langues indo-européennes, soit des langues syro-arabes, dites sémitiques, Chavée, devenu linguiste dans toute l'acception scientifique du mot, rejetait avec un soin toujours croissant ce qui pouvait sembler revêtir encore le cachet d'une sorte de divination purement subjective, pour s'en référer toujours à l'application rigoureuse des lois phoniques et idéologiques qui, dans l'un comme dans l'autre des deux systèmes glottiques comparés, avaient présidé au développement et aux variations des vocables. Une fois entré dans cette voie de la science positive des organismes syllabiques de la pensée, Chavée trouvait chaque jour quelque preuve nouvelle de la diversité radicale des deux principaux systèmes de langues.

Désireux dès alors de consacrer toutes ses forces à la solution des problèmes anthropologiques et subsidiairement théologiques soulevés par la question des langues, Chavée demanda et obtint de son évêque l'autorisation de quitter l'Université de Louvain (1840). Desservant du petit village de Floriffoux, sur la Sambre, il consacra tous les loisirs d'une solitude en quelque sorte forcée à la continuation méthodique de ses recherches favorites. C'est de là qu'il publia, trop tôt peut-être, chez Méline, Caus et Cie, à Bruxelles, sous le titre d'*Essai d'étymologie philosophique*, des « recherches sur l'origine et les variations des mots qui peignent les actes intellectuels et moraux » (1843-1844). Ce ballon d'essai ayant reçu de la presse belge un fort bon accueil,

(1) La préface de la *Lexiologie indo-européenne*, publiée à la fin de 1848, rapprochée des travaux — tous postérieurs à cette date — de feu Auguste Schleicher, sur l'*indo-germanique primitif*, prouve que le linguiste belge eut le premier l'idée de donner un tel but et de tracer un tel plan à l'ensemble des études indo-européennes.

Chavée donna sa démission de desservant de Floriffoux et vint habiter Bruxelles (1844), où, sur la recommandation du général Chapelier, alors colonel, le ministre de la guerre, M. Dupont, mit le grand amphithéâtre de l'École militaire à la disposition de Chavée pour y donner un cours libre de linguistique indo-européenne.

Grand, très-grand fut le succès de ce cours, dont le *Moniteur* reproduisait les plus importantes leçons. Parmi les auditeurs inscrits, on distinguait M. Auguste Scheler, dont les travaux d'étymologie française sont aujourd'hui si recherchés ; M. Eugène Van Bemmel, dont l'ouvrage sur la langue et la littérature provençales venait de provoquer à la fois tant d'éloges et d'objections ; M. Baron, professeur de rhétorique à l'Athénée ; M. le général de Liem ; M. Félix Godefroid, etc., etc.

Ce cours, Chavée l'avait écrit, partie avant de le donner, partie à mesure qu'il le professait. L'idée d'y mettre la dernière main et de le publier, après l'avoir soumis à quelque maître de la science nouvelle, s'empara tellement de lui, que, dès la fin de 1845, il s'installait à Paris, en compagnie de sa mère, dans un appartement qu'un oncle maternel, fabricant de châles, leur avait préparé dans sa maison.

Parmi les professeurs du collége de France dont il suivit les cours, ce fut Eugène Burnouf, le célèbre indianiste, restaurateur de la langue zende, qui devint et resta « son homme ». En deux ans de nouvelles études assidues et d'améliorations progressives de son manuscrit, Chavée put le soumettre à Burnouf, qui voulut bien le lire, et, dans un rapport très-détaillé sous forme de lettre, donner à l'œuvre de son élève et ami une approbation motivée des plus flatteuses. Cette lettre de l'illustre savant, Chavée ne manqua pas de l'envoyer à Bruxelles, à M. Charles Rogier. Le ministre y répondit par un arrêté royal (janvier 1848) accordant à Chavée une somme de 4,000 fr. pour subvenir aux frais d'impression de la *Lexiologie indo-européenne*, ou « essai sur la science des mots sanscrits, grecs, latins, français, lithuaniens, russes, allemands, anglais, etc. », un volume grand in-8°. Le livre parut à Paris et à Leipzig, chez A. Franck, au mois d'octobre de la même année 1848. Grâce à la bienveillance de la presse parisienne et malgré les préoccupations parfois si graves de la politique, l'ouvrage, tiré à onze cents exemplaires, se vendit surtout

en Allemagne, en Angleterre et en Amérique, et il y a plus de vingt ans que, devenu livre « rare », il fait prime aux ventes de bibliothèques.

Comme il avait enseigné le contenu de sa *Lexiologie* aux élèves du collége Stanislas avant de la publier (1846-48), Chavée se mit à l'enseigner chez lui à des élèves toujours plus nombreux (1848-76). Il avait alors tout son temps à lui, car, dès le début de l'impression de son livre, plein d'hérésies, il avait officiellement renoncé à la carrière ecclésiastique. Il profita des loisirs que lui laissait son professorat pour écrire et publier, en 1855, *Moïse et les langues,* ou « démonstration par la linguistique de la pluralité originelle des races humaines » (in-8°, Paris, Truchy, 1853). Ce travail, singulièrement amélioré, eut une seconde édition en 1862 (in-8°, Paris, Chamerot), sous ce titre : *Les langues et les races.*

Deux ans plus tard (1857), Chavée publia *Français et Wallon,* dont le célèbre linguiste allemand Diefenbach fit un grand éloge dans les *Beitraege zur vergleichenden Sprachforschung.*

Vint ensuite un livre de vulgarisation : *La part des femmes dans l'enseignement de la langue maternelle* (in-8°, Paris, Truchy, 1859).

En 1862, Chavée se rendit à l'École normale de Pise, alors dirigée par son ami Villari, et là, sur l'invitation du ministre Matteucci, à qui il avait été présenté par G. Gorresio, il donna un cours de linguistique indo-européenne auquel assista jusqu'au bout toute la Faculté de philosophie et lettres. Le succès de cette mission scientifique fit du bruit, même à Paris, et, à son retour en France, Chavée vit ses leçons suivies par des élèves enthousiastes, parmi lesquels plusieurs se sont déjà affirmés par des publications d'un haut intérêt. Je citerai MM. Abel Hovelacque, Amédée de Caix de Saint-Aymour, Girard de Rialle, Gustave Millescamps, Maurice d'Hérisson. C'est avec le concours des trois premiers de ces jeunes linguistes que Chavée put enfin donner un organe à son école et fonder, en 1867, la *Revue de Linguistique et de Philologie comparée.* Le mot « école » a ici sa raison d'être, car c'est Chavée qui établit et suivit ce qu'il appelle la « méthode intégrale » en linguistique. La discipline de la science nouvelle, telle qu'elle était sortie des mains de son fondateur, n'embrassait à vrai dire que le *Code phonologique* des langues indo-européennes. Quant à l'ensemble des lois idéologiques qui régissent

les variations de sens, le *devenir des idées*, elles restaient à rechercher et à formuler, et tel est l'immense travail entrepris par le linguiste belge, travail dont de nombreux fragments ont déjà paru dans la *Revue* en attendant la publication de l'*Idéologie lexiologique des langues indo-européennes*.

En 1871-72, Chavée fut chargé par le ministre de la guerre, M. de Cissey, d'un cours normal d'enseignement scientifique de la langue allemande. Donné à l'École polytechnique à quatre-vingt-sept officiers germanisants de l'armée de Versailles, ce cours fut résumé en une brochure qui parut chez Maisonneuve.

L'éditeur ajoute, en note :

Cette autobiographie doit être complétée par une double mention. Chavée publia en 1872 un mémoire important sur l'*Enseignement scientifique de la lecture*.

En 1871, il épousa Mlle Harriett Harrisson.

Chavée mourut à Paris le 16 juillet 1877, à la suite d'une longue maladie, mais en pleine possession de ses grandes et nobles facultés, et fidèle à ses profondes convictions.

L'ouvrage posthume de Chavée peut être considéré comme la substance même et le résumé de toute son œuvre. Dans l'introduction, il définit la linguistique « la science des organismes syllabiques de la pensée, lesquels sont entre eux comme les races qui les ont spontanément créés ». C'est mettre pied immédiatement sur le terrain de l'anthropologie : « à quoi, ajoute-t-il, à quoi serviraient les études sur les divers systèmes organiques de la parole, si ce n'était pour arriver à nous faire mieux connaître l'esprit humain, et dans ce qu'il a de commun à toutes les variétés primitives de notre espèce, et dans ce qu'il offre de particulier à chacune d'elles ?

« Tel est, en effet, l'objet de la linguistique générale.

« Dans chaque linguistique spéciale (linguistique indo-

européenne ou aryenne, linguistique syro-arabe ou sémitique, linguistique finno-tatare, etc.), il y a pour chaque ensemble d'idiomes congénères (à langue-mère commune), une syntaxe comparative faisant suite à une lexiologie comparée.

« J'ai donné, dit-il ensuite, j'ai donné le nom d'*idéologie lexiologique* ou *positive* à l'ensemble des lois qui règlent le dévenir des idées, en tant qu'elles sont incorporées dans les mots..... Par la nature même du double *processus* du langage, nous nous trouvons forcément placés en présence de deux codes naturels dont il nous faut retrouver et formuler les lois : 1° lois de phonologie lexiologique ; 2° lois d'idéologie lexiologique.

« Quel que soit l'organisme glottique mis à l'étude, l'un et l'autre de ces deux codes m'ont toujours paru indispensables à la constitution d'une lexiologie vraiment scientifique. Je m'empresse toutefois de reconnaître que le code idéologique ne saurait venir, pour sa promulgation définitive, qu'un temps plus ou moins long après l'établissement du code phonologique, sans la connaissance et l'observation rigoureuse duquel il est impossible de s'avancer d'un pas ferme sur le terrain des étymologies. »

C'est grâce à cette méthode que Chavée avait pu faire paraître, sous le titre de *Lexiologie indo-européenne,* son essai de « classement naturel des pronoms simples et des verbes monosyllabiques » aryens.

Chavée écrivait ceci en 1848 : « Pour la science lexiologique, l'étude comparative et approfondie des vocabulaires n'est qu'un moyen d'arriver par l'analyse à la connaissance et à la classification des vocables simples ou primitifs dans chaque système de langues. Ces mots élémentaires

une fois trouvés, elle les compare entre eux, sous le double rapport du sens et du son, pour découvrir leurs analogies et les grouper en familles naturelles ». Toute la linguistique moderne est là. Chavée ajoutait : « Nous avons entrepris de reconstituer organiquement les mots de cette langue primitive *en rétablissant partout le type originel* à l'aide de ses variétés les mieux conservées ».

A ses yeux, les formes originelles de l'aryaque ne présentaient que deux espèces d'éléments lexiques : 1° des pronoms simples, monosyllabiques, montrant l'être individuel et la place qu'il occupe dans l'espace ; 2° des monosyllabes verbaux, ou verbes simples rappelant une action.

Nul mieux que Chavée ne sut réduire à leur véritable et simple forme les prétendues racines verbales, telles que *tan, pat, pad* et autres, et montrer qu'elles ne sont que « des formes tronquées de dérivés dissyllabiques », tels que *ta-na, pa-ta, pa-da,* dont le premier élément est verbal et le second pronominal. Nul mieux que lui n'a dressé le tableau des véritables éléments simples de la langue commune indo-européenne. La première partie de son livre posthume est intitulée : *Embryologie de la pensée; l'état premier de l'aryaque,* et elle se divise en deux sections : la première traite des pronoms simples, des éléments pronominaux primitifs ; la seconde des éléments primitifs verbaux.

A part (dit-il dans la première section), à part l'interrogatif KA, KI, l'aryaque possède deux ordres contrastés de pronoms. Le premier ordre comprend les démonstratifs simples TA, SA, DA, et le déterminatif I, se rapportant aux objets rapprochés de celui qui parle. Le second ordre comprend le déterminatif A et les démonstratifs NA,

VA, MA, indiquant, soit les objets éloignés, soit le sujet ou les sujets qui les montrent. TA, celui-ci, ceci, ce, dont SA est l'équivalent et le substitut ordinaire, a pour contrasté NA, celui-là, cela. Le premier forme, dans la dérivation, les participes présents (*ta* pour le passif, *t*, d'où *nt*, l'actif) ; le second forme les participes passés.

Chavée démontre ensuite que le pronom personnel TVA (d'où *tu*) n'est qu'un dérivé pronominal du pronom TA, soit *ta* + *va*, que SVA (réflexif) provient de *sa* + *va*. Il traite ensuite de la dérivation des déterminatifs par les différents démonstratifs : *a-na*, *a-va*, etc. Nous ne pouvons reproduire toute cette partie relative à la dérivation pronominale ; il serait à peu près impossible de l'abréger, et nous devons renvoyer le lecteur au texte même. Nulle part, dans ses précédents écrits, Chavée n'a mieux et plus clairement exposé cet important sujet.

La seconde section, celle qui concerne les éléments simples verbaux, est le résumé des articles publiés dans les premiers volumes de cette revue. Chavée s'y explique sur la formation du nom (substantif, adjectif ou participe). Réduit à ses éléments nécessaires, le nom, dit-il, contient trois choses : 1° la notion d'un être individuel faisant ou subissant une action ; 2° l'idée de cette action caractéristique faite ou subie par cet être individuel ; 3° la conception du rapport de subjectivité ou d'objectivité de ce même être devant cette même action. De là la variation idéologique répondant à la variation phonétique, dans les dérivés STATA, ŠTATI, STATU, STATR, STAT. N'insistons pas sur cette théorie de la dérivation ; elle est suffisamment connue de tous nos lecteurs.

Chavée se pose ensuite cette question : l'étude compa-

rative des vocabulaires indo-européens peut-elle conduire à une synthèse dans laquelle, placées les unes et les autres sous leur genre commun, les idées spécifiques seraient suivies de leurs variétés et de leurs sous-variétés naturelles? et il répond affirmativement : « Oui, cette synthèse est possible, grâce à la découverte des lois qui régissent l'individualisation et l'assimilation des idées verbales. »

Quelle est, aux yeux de Chavée, cette classification ?

En dehors des onomatopées, il constate que tous les verbes simples ne représentent jamais que deux genres contrastés d'actions : 1° des actions à base de mouvement compressif ou convergent ; 2° des actions à base de mouvement expansif ou divergent. Les premières, ajoute-t-il, composant le genre PRESSER, sont les espèces POSER, FLÉCHIR, CONDENSER ; les secondes, composant le genre TENDRE, sont les espèces ALLER (tendre vers, ÉTENDRE, RÉPANDRE). Nous ne faisons encore que rappeler ici les grandes lignes de cette théorie, dont on trouvera l'exposé dans les premiers fascicules de ce recueil. C'est cette théorie qui fait la base même de toute la *Lexiologie indo-européenne* publiée en 1849.

Le second chapitre du livre est intitulé : *La loi de création des verbes primitifs*. C'est le développement de l'exposé fait à la fin du précédent chapitre ; mais l'auteur cherche ici à démontrer que le verbe simple primitif est l'union intime, indissoluble, d'un événement qu'il dénomme « sensitivo-rationnel », événement appelé *action*, et d'un geste oral monosyllablique « reproduisant, par contrefaçon simultanée d'impression, la sensation dominante, auditive ou musculaire de ce même événement ». Un pas de plus,

et Chavée allait démontrer comment se réalise le passage du son inarticulé au langage véritable, c'est-à-dire, en autres termes, comment l'homme devient réellement homme.

Chavée a conquis par sa grande faculté de synthèse une place considérable dans l'histoire de la linguistique moderne. Cette place, on ne saurait la lui dénier sans commettre une injustice criante. William Jones avait proclamé d'une façon définitive, à la fin du siècle dernier, la parenté du sanskrit et des langues européennes ; Bopp, plus tard, démontra formellement cette parenté ; mais il était réservé à Chavée et à Schleicher d'ouvrir la voie de l'enseignement véritablement synthétique et d'étudier les différents idiomes indo-européens dans l'unité indo-européenne, grâce à la constante restitution du type commun. Pour tout juge impartial, ces deux grands esprits seront toujours associés, et tout l'honneur que l'on revendiquera pour l'un d'eux sera non moins légitimement dévolu à l'autre.

Des liens puissants de reconnaissance nous attachaient à Chavée, et nous avons eu la triste mission de parler sur sa tombe. Voici les paroles que nous avons prononcées :

« Mes collègues de la Société d'anthropologie se sont souvenus des liens de reconnaissance qui m'attachaient à celui que nous venons de perdre, et ils m'ont confié la triste mission de lui dire un dernier adieu.

« Vous connaissez tous la vie de Chavée. Elle se résume en ceci : la lutte et le triomphe d'une conscience d'honnête homme ; un dévoûment absolu au progrès et à la divulgation de la science.

« Dès sa première jeunesse, Chavée avait été destiné à la carrière ecclésiastique. On avait remarqué les facultés toutes particulières dont il était doué ; on fit tout pour les mettre au service de l'Église militante.

« Les progrès rapides que fit Chavée dans toutes les branches des connaissances, aussi bien dans l'ordre des sciences naturelles que dans celui de l'érudition, répondirent bientôt aux espérances de ses maîtres. Chavée avait devant lui un brillant avenir. Il lui était permis d'aspirer à de hautes dignités. A ses vastes connaissances, il joignait une rare facilité d'élocution. Combien d'autres, à sa place, eussent écarté de leur esprit les conséquences philosophiques que toute intelligence droite et sincère peut dégager de l'ensemble des sciences contemporaines !

« Mais il devait être démontré une fois de plus qu'un homme de cœur place le véritable intérêt dans l'accord de ses actes avec ses convictions. Chavée eut à soutenir une lutte longue et pénible, mais il en sortit victorieux et fut irrévocablement des nôtres.

« Il se voua à l'enseignement.

« Vous savez quelle est l'importance de la science à laquelle il se livra presque tout entier. Vous savez que la linguistique constitue une des principales branches de l'anthropologie. Vous savez aussi combien cette science doit à Chavée. Il fonda à Paris le premier recueil spécial consacré aux questions linguistiques. On lui doit nombre de découvertes d'ordre particulier, et parmi celles-ci, il en est plus d'une qui courent le monde savant sans que son nom leur soit attaché. Ses élèves ont à lui rendre ce témoignage, qu'il prodiguait sa propre richesse et n'hésitait pas à leur attribuer ce qui devait lui rapporter le plus d'honneur et de renom.

« Mais ce qui a fait la vraie puissance de Chavée, c'est sa grande aptitude aux synthèses générales. Sa *Lexiologie indo-européenne* est un des plus beaux monuments de la linguistique moderne. Dans cette œuvre de maître, nous ne savons ce qu'il faut le plus admirer : la grandeur de l'ensemble, ou l'époque même à laquelle elle a paru, il y a bientôt trente ans.

« A la Société d'anthropologie, Chavée a conquis rapidement la place qu'il était appelé à occuper. Il a pris la parole dans plusieurs discussions d'ethnographie, et particulièrement dans les débats qui ont eu lieu sur la question de la pluralité originelle des races humaines. Vous n'avez pas oublié cette parole ardente, mais toujours si claire et si précise. Chavée était merveilleusement doué pour la propagande ; dans chaque leçon, dans chaque discours, dans chaque controverse, il

se donnait tout entier. Son enseignement a été un véritable apostolat. Nous pouvons dire que cette dépense extraordinaire qu'il aimait à faire de lui-même n'a pas peu contribué à abréger ses jours.

« Et maintenant, Messieurs, réunis autour de cette tombe, honorons celui dont la vie nous donne un noble exemple.

« Quelles que soient les opinions philosophiques particulières que Chavée s'est formées lorsqu'il rompit avec la tradition et avec une discipline aveugle, il n'en est pas moins acquis à la libre-pensée. Il est bien mort, comme il a bien vécu.

« Vivre dans le pieux souvenir de ceux qui nous ont connus, telle est l'immortalité véritable.

« Nous ne perdrons jamais la mémoire de notre maître, de notre ami. »

A. Hovelacque.

ESSAI

SUR LA

SYMBOLIQUE PLANÉTAIRE CHEZ LES SÉMITES

I

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES.

Les données astrolâtriques, qui jouent un si grand rôle dans les religions des peuples de la haute antiquité, spécialement dans les religions égyptienne et chaldéenne, amenèrent de bonne heure les sages et les prêtres à assigner un rôle différent aux planètes et aux étoiles fixes. Ainsi les habitants de la vallée du Nil, voyant dans tous les corps célestes des compagnons naturels de l'astre du jour, firent des étoiles proprement dites autant de navires ou plutôt de bateliers immobiles au sein de l'empyrée. De là le nom qui leur fut donné de *Akhimou-sékhou,* littéralement « ceux qui jamais ne hâlent ». Au contraire, les satellites du soleil, parcourant l'espace avec une vitesse inégale à la suite de celui-ci, furent désignés par le terme significatif de *Akhimou-ourdou,* litt. « qui ne se reposent pas » (1).

Toutefois, c'est surtout chez les Chaldéens que le symbolisme et le culte des planètes semblent avoir pris, dès

(1) M. l'abbé Ledrain, *La stèle du collier d'or,* § II, p. 855 de la revue *Le Contemporain,* n° du 1er novembre 1876.

une époque fort ancienne, le plus de développement. Les riverains de l'Euphrate, qui furent les plus grands astronomes de ces époques reculées, ne tardèrent point à tomber dans les rêveries de l'astrologie judiciaire. On peut en quelque sorte les considérer comme les premiers inventeurs, les propagateurs véritables de cette science imaginaire. D'après les sages de la Babylonie, en effet, les corps planétaires exerçaient une influence prépondérante sur les destinées humaines, et chacun d'eux présidait à une division particulière du temps.

Maintenant, voici sur quels principes était fondé l'art astrologique en Chaldée. D'abord les planètes se succédaient énumérées dans l'ordre suivant : 1° la Lune ; 2° Mercure ; 3° Vénus ; 4° le Soleil ; 5° Mars ; 6° Jupiter ; 7° Saturne (1). Cet ordre était, suivant toutes les apparences, celui de la distance supposée entre chacun des corps célestes et notre terre. On commençait par le plus rapproché, qui est la Lune, pour finir par le plus éloigné, c'est-à-dire Saturne. Nous voyons par là que si les Chaldéens ignoraient la rotation de la terre autour du soleil, ils avaient néanmoins fait assez de progrès dans la science astronomique pour en être arrivés à une connaissance passablement exacte de la position relative des diverses planètes.

Chaque jour était d'ailleurs soumis à l'influence du même génie planétaire qui présidait déjà à l'heure par laquelle ledit jour commençait. D'un autre côté, il y avait une double manière de compter les heures composant les différents jours de la semaine. Tantôt le nycthe-

(1) M. Brandis, *Die Bedeutung der Sieben Thoren Thebens,* p. 261 et suiv. de la revue *Le Hermès,* Berlin, 1867.

mère ou jour légal se trouvait partagé en vingt-quatre heures. C'est le mode de comput qui fut, plus tard, adopté par les Grecs, et dont, à leur exemple, nous continuons aujourd'hui encore à faire usage. Tantôt on avait recours à une période fictive et, sans doute, purement astrologique, de soixante heures. Elle était basée sur les principes de calcul sexagésimal si fort en honneur à Babylone, et que nous avons conservé pour nos divisions du cercle et de la sphère (1).

Si, pour tirer l'horoscope, on avait recours à la division en vingt-quatre heures, il fallait prendre la série planétaire à rebours, c'est-à-dire commencer par l'astre le plus lointain (Saturne) et la finir par le plus proche (la Lune). Au contraire, dans le cas où on employait le calcul sexagésimal, l'astrologue débutait par la planète la plus rapprochée (la Lune), pour terminer par Saturne.

Le tableau suivant indique de quel astre dépendait chaque jour de la semaine, d'après l'une et l'autre méthode :

D'après le comput en 24 heures.	*D'après le comput sexagésimal.*
1re heure (1er jour). Saturne. Samedi.	1re heure (1er jour). Lune. Samedi.
25e heure (1re du 2e j.). Soleil. Dimanche.	61e heure (1re du 2e j.). Mercure. Dimanche
49e heure (1re du 3e j.). Lune. Lundi.	121e heure (1re du 3e jour). Vénus. Lundi.
73e heure (1re du 4e jour). Mars. Mardi.	181e heure (1re du 4e jour). Soleil. Mardi.
97e heure (1re du 5e j.). Mercure. Mercredi.	241e heure (1re du 5e j.). Mars. Mercredi.
131e heure (1re du 6e j.). Jupiter. Jeudi.	301e heure (1re du 6e j.). Jupiter. Jeudi.
155e heure (1re du 7e j.). Vénus. Vendredi.	361e heure (1re du 7e j.). Saturne. Vendredi

Dans le comput en vingt-quatre heures, évidemment, chacune de ces dernières devait correspondre à l'une des

(1) M. F. Lenormant, *Essai de commentaire,* etc., *de Bérose,* fragment IX, p. 187 et suiv., Paris, 1871. — M. l'abbé Chevalier, *Réponse à l'examen d'un système de chronologie biblique,* p. 335 et suiv. du nº de novembre 1876 des *Annales de philosophie chrétienne.*

nôtres (1). Il en était autrement dans le calcul sexagésimal. L'heure babylonienne, dans ce cas, se composait de 24 minutes seulement, c'est-à-dire autant que le nycthemère comprenait d'heures dans le mode de comput précédent. D'un autre côté, le nombre des heures, dans ce même calcul sexagésimal, égalait celui des minutes dans l'heure de 24, au jour légal. Suivant toutes les apparences, en effet, c'est bien des Chaldéens que nous tenons l'usage de diviser notre heure en 60 parties.

On remarquera que la semaine des anciens Babyloniens débutait par le samedi au lieu de débuter par le dimanche, comme celle des Hébreux et des chrétiens. Peut-être y avait-il, à ce mode de procéder, une raison théologique ou plutôt astrologique, dont nous demanderons la permission de dire un mot.

Le samedi se trouvait placé sous la protection d'Adar-Samdan, dieu de la planète Saturne. Or, que personnifiait primitivement cette déité? C'était le soleil couché (2). On voyait donc en lui une sorte de génie ténébreux, et, par suite, un dieu néfaste et redoutable, comme présidant à la destruction et à la mort. Voilà précisément pour quel motif les Babyloniens lui offraient des sacrifices de petits enfants. Il jouait, en Babylonie, à peu près le même rôle que l'adversaire d'Osiris, *Set* ou *Typhon,* sur les rives du Nil. Par une coïncidence digne

(1) L'heure babylonienne primitive correspondait à deux des nôtres, et il n'y avait, par conséquent, que douze divisions pour le nycthemère; mais il est certain que le partage en vingt-quatre heures fut de bonne heure adopté par les astrologues orientaux. Elle était déjà en vigueur au temps d'Hérodote.

(2) M. Fr. Lenormant, *Essai sur Bérose,* frag. XVII, p. 397.

d'être signalée, et qui tient peut-être à certaines données symboliques communes aux deux races sémite et chamite, à l'époque reculée qui précéda leur séparation, le fer était consacré à la fois, ainsi qu'il sera dit plus loin, à *Set* et à *Adar*. On a cru reconnaître dans ce fait une des raisons pour lesquelles le fer était peu usité en Égypte. On le regardait comme un métal néfaste. Les sujets des pharaons appelaient le fer « os de Typhon », et sa rouille passait pour le sang de ce génie néfaste (1). Les Grecs, en assimilant *Adar*, tantôt à leur *Kronos*, tantôt à leur *Héraclès* (2), prouvent qu'ils se rendaient un compte assez exact du caractère à lui attribué.

D'un autre côté, la mythologie sémitique primitive faisait du chaos et des ténèbres primordiales, souvent assimilées à l'abîme de l'Océan, le père de toutes choses (3). Que l'on se rappelle les vers d'Hésiode, dont toute la mythologie est restée imprégnée d'éléments sémitiques (4):

Ἐκ χάεως δ' Ἐρεβός τε μέλαινά τε νὺξ ἐγένοντο.
Νυκτὸς δ' αὖτ' Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο.

De là, les Chaldéens furent induits à considérer Adar comme le plus ancien des dieux. Lorsqu'ils eurent affecté la planète Saturne à Adar, on accorda naturellement à cet astre la priorité sur tous les autres. Le samedi, qui lui était consacré, devint, pour ainsi dire, le père des autres jours de la semaine et se trouva cité en

(1) Plutarque, *De Iside et Osiride*.

(2) M. Fr. Lenormant, *Essai sur Bérose*, frag. I, p. 109 et 110.

(3) *Les animaux de la vision d'Ézéchiel et la symbolique chaldéenne*, p. 18 et suiv. (Extrait du vol. de 1875 des *Mémoires de l'Académie de Caen*.)

(4) Hésiode, *Cosmogonie*, chant Ier.

première ligne. Peut-être même cet usage de faire débuter la période hebdomadaire par le jour de Saturne était-il, originairement, commun à la race sémitique tout entière. Du moins, la ressemblance entre le mot de sabbat (en assyrien *sabatu*), qui désigne le samedi, et la racine *schab* « être de retour, se renouveler », a-t-elle déja été signalée (1). Ce serait là un argument sérieux à invoquer en faveur de la haute antiquité du symbolisme planétaire chez les Sémites.

Quoi qu'il en soit, les Hébreux, qui ne voyaient pas dans la matière un principe coéternel avec l'Être suprême, mais seulement l'œuvre des mains de Dieu, débutèrent naturellement par le dimanche, le jour du Soleil. Or, cet astre se trouvait assez logiquement pris comme emblême du Tout-Puissant, de « l'ancien des jours », ainsi que s'expriment nos livres sacrés. Quoi qu'il en soit, il paraîtrait, comme nous le verrons plus loin, que les Phéniciens et peut-être d'autres populations sémitiques encore, fort étrangères au monothéisme, avaient cependant, elles aussi, coutume d'ouvrir leur période de sept jours par celui du Soleil.

En tout cas, nous retrouvons dans la Bible quelque chose qui ressemble fort à une vague réminiscence de la vieille donnée cosmogonique de la Babylonie. Sans doute, si les Chaldéens ne voient dans le dieu suprême que l'organisateur, non le créateur de la matière, Moïse a des notions plus exactes touchant l'origine des choses, et regarde Jéhovah comme tirant du néant le ciel et la terre.

(1) *De quelques idées symboliques se rattachant au nom des douze fils de Jacob*, p. 243 du troisième volume des *Actes de la Société philologique*.

Néanmoins, dès le second verset de son récit, l'auteur sacré nous fait apparaître la terre à l'état de confusion et de chaos, *terra autem erat inanis et vacua* (1). Ce n'est qu'après que l'esprit de Dieu eut soufflé à sa surface que les choses commencent à prendre forme, que l'on voit apparaître la lumière, les astres, les êtres animés, etc.

Maintenant, reste à se demander quel motif détermina les Chaldéens à adopter le double système de comput astrologique? Pourquoi l'un suivait-il l'ordre direct des moindres distances relatives de chaque corps céleste à la terre, tandis que dans l'autre on adoptait la méthode opposée? Sans doute, la pénurie de documents contemporains rend la réponse à ces questions assez malaisées. Voici néanmoins celle que nous serions tenté de donner. Si les Babyloniens croyaient que l'influence des astres sur les destinées humaines se manifeste en raison inverse de la distance de chacun d'eux à notre terre, en revanche, par une bizarrerie assez remarquable, ils semblent avoir admis également que plus une planète se trouvait éloignée de nous, plus les horoscopes que l'on en pouvait tirer offraient de certitude. En effet, son éloignement de la terre la rapprochait du séjour des grands dieux. De là, sans aucun doute, l'épithète de « véridique » ou celle plus extraordinaire encore de « 50 véritable », parfois donnée dans les monuments de la Chaldée à la planète Saturne (2). Le vrai, à leurs yeux, passait évidemment pour une chose si rare, si exceptionnelle, qu'il fallait aller le chercher bien loin, dans les plus extrêmes profondeurs du firmament. Quoi qu'il en soit,

(1) *Genèse*, chap. I, verset 2.

(2) Fr. Lenormant, *Commentaire sur Bérose*, frag. I, p. 124.

nous pourrions conclure de cette façon de comprendre les choses qu'à Babylone, lorsque l'on avait quelque grâce, quelque manifestation extérieure de puissance à réclamer d'un génie planétaire, on avait recours au système sexagésimal. S'agissait-il simplement de présages à tirer, le comput résultant de la division du jour en 24 heures devait évidemment obtenir la préférence.

Ajoutons, au reste, que si l'ordre de classement des planètes dont nous venons de parler était celui qu'avaient adopté les tireurs d'horoscopes et devins de la Chaldée, il ne paraît pas avoir été le seul auquel aient eu recours, soit les sages babyloniens, soit leurs élèves et successeurs. Il en existait d'autres dont l'origine semble assezobscure, et qui accusent sans doute l'influence d'écoles ou même de cultes différents. On en pourra juger par le tableau suivant (1) :

ORDRE ASSIGNÉ AUX PLANÈTES
DANS LEUR CORRÉLATION AVEC LES JOURS DE LA SEMAINE.

D'après les tablettes assyriennes.	D'après les astrologues chaldéens, pythagoriciens et astrologues persans modernes.	D'après Diodore de Sicile.	D'après les initiés mithriaques, hébreux, chrétiens et musulmans.
	Lune.		Soleil.
	Mercure.		Lune.
Mars.	Vénus.	Mars.	Mars.
Vénus.	Soleil.	Vénus.	Mercure.
Saturne.	Mars.	Mercure.	Jupiter.
Jupiter.	Jupiter.	Jupiter.	Vénus.
Mercure.	Saturne.	Saturne.	Saturne.

(1) M. Fr. Lenormant, *Commentaire sur Bérose,* frag. XVII, p. 370. — Braudis, *loc. cit.,* p. 261 et suiv.

L'ordre d'énonciation de ces différents corps célestes correspond-il toujours aux distances respectives qui étaient censées les séparer de notre terre? Cela semble assez difficile à admettre, ou bien les idées des savants de Chaldée auraient été singulièrement contradictoires sur ce point. La science astronomique devait être assez avancée en Chaldée pour que d'aussi fortes divergences devinssent à peu près impossibles. Il est plus naturel de penser que, dans la rédaction de ces différentes listes, astrologues et devins ont obéi à certaines considérations religieuses ou mystiques dont nous aurions peine aujourd'hui à nous rendre compte.

Ce serait également une tâche assez laborieuse que de chercher à pénétrer les raisons qui, dans plusieurs monuments assyrio-chaldéens, firent appliquer certains nombres spéciaux à diverses divinités dont quelques-unes évidemment planétaires. Voici plusieurs exemples de chiffres ainsi affectés aux dieux de la Babylonie (1):

NOM DU DIEU.	PLANÈTE correspondante.	NOMBRE correspondant.	NOM DU DIEU.	PLANÈTE correspondante.	NOMBRE correspondant
Anu.		60	Shamash.	Soleil.	20
Bel.		50	Ishtar.	Vénus.	15
Adar-Samdam	Saturne.	50	Nirgal.	Mars.	12
Nisruk.		40	Nabu.	Mercure.	10
Shin.	Lune.	30	Bin.		6

On ignore le chiffre correspondant à *Marduk,* le dieu

(1) M. Lenormant, *Commentaire sur Bérose,* frag. I, p. 365, 71 et 104.

de la planète Jupiter. M. Lenormant s'appuie sur ce fait que *Anu,* personnification du ciel, des étoiles fixes, possède le chiffre le plus élevé. D'où cette conclusion que les nombres en question expriment la mesure des distances admises par les savants de la Chaldée entre chaque astre et notre terre, regardée comme le point central de l'univers. L'éloignement de Saturne à nous étant supposé d'un sixième moindre que celui du ciel des étoiles fixes, on l'aurait exprimé par le chiffre 50. Le génie le plus voisin de nous serait *Bin*, le dieu de la lumière et des phénomènes atmosphériques ou météorologiques. Cette ingénieuse théorie donne lieu toutefois à plus d'une objection. D'abord *Bel* et *Nisrak* ne constituent pas des déités planétaires, non plus que *Bin*, et même leur caractère astronomique n'est pas clairement établi. En outre, l'ordre de classement des planètes diffère ici de tout ce que l'on a vu précédemment. En admettant même que le système suivi par les devins de la Chaldée ne soit pas primitif, qu'il résulte de progrès réalisés ultérieurement dans la science astronomique, on ne concevrait guère qu'à une époque même très-ancienne, les Babyloniens aient été assez mauvais observateurs pour regarder comme immédiatement voisins Saturne, la plus éloignée des sept planètes à eux connues, et la Lune qui est si rapprochée de nous. Enfin, dans une autre partie de son livre, l'auteur propose, des nombres attribués à *Ishtar* ou Vénus, et à *Shin* ou le dieu « Lune », une explication, fort plausible à notre avis, mais qui n'en renverse pas moins sa précédente hypothèse (1).

(1) M. Fr. Lenormant, *Commentaire sur Bérose*, frag. I, p. 117.

Shin, nous dit-il, était naturellement le dieu des mois, puisque les riverains de l'Euphrate, comme tous les autres peuples d'ailleurs, avaient débuté par le comput lunaire. Leurs mois ayant alternativement 29 et 30 jours, ce dernier nombre se trouva forcément affecté à la lune. Maintenant, si le nombre 15, de son côté, l'était à *Ishtar*, déesse de la planète Vénus, c'est que ce dernier astre, lui aussi, possède des phases comparables à celles de la lune. Regardée en quelque sorte comme un diminutif de l'astre des nuits, elle présida à la quinzaine ou moitié du mois.

La suprématie attribuée par les premiers Chaldéens à *Shin*, le dieu de la lune, sur *Shamash*, la déité solaire, ne saurait être contestée (1). Voilà pourquoi, comme il sera exposé tout à l'heure, l'or, le plus précieux des métaux, se trouvait consacré à *Shin*, tandis que *Shamash*, au mépris de toutes les lois de l'analogie, n'avait que l'argent dans ses attributions. L'on rapporte généralement cette supériorité de l'astre des nuits à une raison plutôt théologique qu'astronomique. L'on y voit une preuve du caractère gynécocratique de la vieille religion babylonienne, la lune étant regardée dans la symbolique de presque tous les peuples comme l'emblême de la puissance féminine et humide, tandis que l'astre des jours représente l'élément mâle et igné. Ce n'est que dans les documents d'époque postérieure que *Shamash* semble reprendre la primauté. Il y est qualifié de « grand moteur, régent ou arbitre du ciel et de la terre » (2), toutes épithètes, ainsi que le fait observer M. Lenormant, qui ne s'accorderaient guère avec un rang secondaire.

(1) M. Fr. Lenormant, *Commentaire sur Bérose*, frag. I, p. 95 et 96.
(2) Id., *ibid.*, p. 97.

L'on a même été plus loin, et plusieurs savants ont cru retrouver dans ces éléments gynécocratiques, spécialement dans la prééminence de la lune, un legs fait aux Sémites de Babylone par les anciennes races couschites ou chamites qui les avaient précédées dans les régions de l'Asie occidentale. Par contre, les Hébreux, qui conservèrent sa supériorité à l'astre solaire, seraient les représentants fidèles de l'esprit sémitique primitif.

Nous n'oserions avoir sur ces délicates questions une opinion trop arrêtée, ni décider quel était l'esprit des vieilles religions chamito-couschites, lesquelles nous sont encore si imparfaitement connues. On ne saurait contester les données gynécocratiques qui se manifestent dans certains cultes sémitiques.

Ajoutons, du reste, quelques mots à ce que nous avons déjà dit plus haut, concernant la cosmogonie babylonienne. Non seulement la matière inerte, personnification du principe femelle, passait pour coéternelle au principe mâle et spirituel, mais encore on attribuait à celle-ci une sorte d'énergie créatrice. La déesse *Omoroca,* autre emblême du chaos et de ce même principe féminin, aurait, par sa seule énergie, produit toute une génération de monstres hideux. Aussi, l'intelligence n'ayant eu aucune part à leur formation, durent-ils bientôt disparaître pour faire place à la création actuelle, c'est-à-dire à des êtres destinés à vivre et à se perpétuer, parce qu'ils sont, en partie du moins, l'œuvre de la puissance spirituelle (1).

(1) *Les animaux de la vision d'Ézéchiel et la symbolique chaldéenne,* p. 17 et suiv. (Extrait du vol. de 1875 des *Mémoires de l'Académie de Caen.*)

On sait également la légende phrygienne relative à la nymphe Sangaride, devenue mère d'Atys pour avoir mangé les pepins d'une grenade. On ne nous trouvera pas sans doute trop téméraire si nous disons que cette déité devait personnifier la lune. Elle est, en effet, d'après une autre version, l'amante d'Atys assimilé au soleil, aussi bien que le Mithra des Perses, et a pour rivale Cybèle, la principale divinité du panthéon phrygien, qui n'est autre chose que la terre (1). Mais, d'une autre part, la terre, elle aussi, symbolise parfaitement le principe femelle dans son opposition au principe mâle et actif figuré par l'astre du jour. Et puis, quelle façon plus énergique d'affirmer sa foi à la gynécocratie religieuse, que de nous représenter une vierge enfantant le héros libérateur par excellence, l'astre du jour, et cela par sa seule puissance ? En vain les ethnographes voudraient-ils, au nom de leur science de prédilection, contester le caractère sémitique des croyances phrygiennes.

Sans doute, le peuple de Phrygie, apparenté aux Bryges de Thrace dont il tirait son nom, se rattachait, comme ces derniers, à la race indo-européenne (2). Mais n'oublions pas, d'un autre côté, qu'il avait eu nécessairement des points de contact plus ou moins nombreux avec certaines tribus sémitiques établies, suivant toutes les apparences, avant lui en Asie-Mineure. Le fabuleux récit des luttes de Bellérophon contre les Solymes ne paraît être qu'un dernier écho des combats qu'eurent à

(1) Fr. Noël, *Dictionnaire de la fable*, art. *Atys*, *Cybèle* et *Sangaride*, Paris, 1803.

(2) M. d'Arbois de Jubainville, *Les premiers habitants de l'Europe*, liv. II, chap. III, p. 169 et suiv., Paris, 1877.

soutenir en ces régions, les uns contre les autres, Indo-Européens et fils de Sem. Rien d'étonnant, par suite, à ce que la religion phrygienne offrît un cachet éminemmen sémitique.

Enfin, non seulement Hésiode fait, comme nous l'avons vu plus haut, du chaos le premier auteur de toutes choses, mais encore il attribue en maintes circonstances (le fait a déjà été suffisamment constaté) la suprématie au sexe féminin (1). Or, l'on sait le caractère sémitique de la cosmogonie d'Hésiode, laquelle diffère si sensiblement du pur hellénisme des légendes homériques.

Ainsi, sur beaucoup de points, les religions primitives de la race de Sem manifestent une tendance gynécocratique des plus accentuées. Toutefois, dans leur ensemble, elles nous paraîtraient présenter surtout un caractère de dualisme, tous les dieux étant des personnifications de *Baal,* et les déesses autant de formes spéciales de la grande déesse Astarté ou Ishtar (2). Cela nous expliquerait pourquoi chacun des deux principes mâle et femelle apparaissent tour à tour supérieurs ou subordonnés l'un à l'autre.

Maintenant, si nous abordons l'étude de la religion des anciens Égyptiens, le seul peuple de race chamitique sur les croyances duquel nous possédions des renseignements remontant à la plus haute antiquité, l'on y découvrira certaines traces de gynécocratie religieuse ; mais elles ne seront pas, à coup sûr, plus nombreuses ni plus importantes qu'au sein des religions sémitiques. Les divi-

(1) M. Émile Burnouf, *La légende athénienne,* chap. II, p. 78, Paris, 1872.

(2) *Actes de la Société philologique*, p. 240, t. VI, Paris, 1877.

nités femelles y représentent en quelque sorte la matrice où le dieu mâle s'engendre par sa seule énergie. Le bœuf Apis était considéré comme une incarnation d'Osiris, comme le fils d'une génisse vierge (1) fécondée par le souffle de *Phtah,* le grand démiurge. Le rôle assigné à la génisse et au taureau résulte évidemment de cette tendance qu'éprouvèrent de très-bonne heure les Égyptiens à se figurer leurs dieux sous des formes animales, et peut-être bien est-ce un souvenir de cet antique et grossier symbolisme qui poussa l'un de nos auteurs du moyen âge à examiner sérieusement la question de savoir si Notre-Seigneur Jésus-Christ aurait pu s'incarner sous la figure d'un âne. En tous cas, l'on peut rapprocher de la croyance des riverains du Nil celle des peuples de la Lusitanie. Ces derniers se figuraient que leurs cavales étaient fécondées par le souffle du vent. Ceci nous prouverait, par parenthèse, la réputation de rapidité dont jouissaient les chevaux de ce pays (2).

Maintenant, si cette légende du bœuf Apis découle (chose incontestable à nos yeux) de ce penchant au zoomorphisme qui donne une apparence si fétichiste au vieux culte de l'Égypte, l'on sera bien forcé d'admettre qu'à l'origine le rôle dévolu au taureau sacré et à sa mère avait primitivement été attribué à quelque divinité analogue à l'Attys de la Phrygie. Sur ce point, comme sur bien d'autres, l'on découvre une parenté intime entre les dogmes des anciens Chamites et ceux des enfants de Sem. Cela n'a rien de surprenant. Ces peuples, unis à l'origine

(1) Hérodote, *Histor.*, III, chap. XXVIII. — Mariette, *Mémoire sur la mère d'Apis,* Paris, 1856.

(2) Pline, *Histoire naturelle*, lib. VIII, § 67.

par la langue (1), et sans doute aussi par le sang, devaient évidemment, avant l'époque de leur dispersion, posséder en commun un certain nombre d'idées religieuses.

Ajoutons qu'Osiris, la principale divinité du panthéon égyptien, revêt parfois aussi un caractère gynécocratique. Sans doute, il figure le principe générateur, par opposition à Isis, emblême de la nature féconde. Voilà pourquoi, d'après la doctrine des basses époques, il personnifie le Nil, tandis que sa compagne est donnée comme symbole de la terre d'Égypte (2). Quoi qu'il en soit, Osiris, identifié à la fois à la lune mâle et au soleil, est avant tout l'image du soleil nocturne, du soleil mort (3), lequel se rapproche naturellement beaucoup de l'astre des nuits. Or la lune, dans toutes les mythologies, personnifie le principe féminin.

Ne nous étonnons pas de voir un dieu mâle pris comme symbole de l'énergie féminine. Cette donnée se retrouve chez beaucoup d'autres nations païennes. Ainsi, dans l'Inde, la secte des Wischnouvites admet d'une façon plus ou moins explicite le principe gynécocratique, quoiqu'elle adore spécialement une déité du sexe masculin, considérée comme éminemment bienveillante. Au contraire, les Siwaïtes sont par excellence partisans de la suprématie du principe mâle, figuré par Siwa, le dieu terrible. Cela ressort clairement de la légende dans

(1) M. l'abbé Ancessi, *L's causatif et le thème* N *dans les langues de Sem et de Cham*, nº 3 du troisième volume des *Actes de la Société philologique*, et deux autres articles de cet auteur dans le volume quatrième du même recueil.

(2) Plutarque, *De Iside et Osiride*.

(3) M. Lefébure, *Le mythe Osirien* (*Osiris*), chap. I et II, Paris, 1875.

laquelle on nous représente Wischnou se transformant en une jeune vierge d'une beauté merveilleuse, afin de détourner l'attention des ascètes, tandis que Siwa est en train de séduire leurs épouses (1).

Au reste, le culte du dieu thébain Osiris, en vigueur dès les temps les plus antiques, semble surtout avoir pris une grande extension vers l'époque du nouvel Empire.

C'est qu'en effet, plus nous remontons haut dans l'antiquité de l'Égypte, plus les traces de gynécocratie, au point de vue de la croyance, semblent devenir faibles, plus la prééminence semble assurée à l'élément masculin. La triade, par exemple, des riverains du Nil, qui, à une époque postérieure, finit par se composer d'un père, d'une mère et d'un enfant, nous apparaît dans les monuments du haut Empire constituée par trois déités mâles et barbues (2), procédant l'une de l'autre par une sorte d'émanation. Rien, à coup sûr, ne nous rappelle mieux la trinité chrétienne.

Le dualisme se retrouve donc au fond de la doctrine égyptienne tout comme dans celle des Sémites, et généralement de tous les peuples polythéistes. Seulement, chez les riverains du Nil de la plus ancienne période, il paraît bien moins incliner vers la gynécocratie que chez les premiers enfants de Sem.

Parmi ces derniers, il semble que nous puissions constater l'existence de deux écoles différentes. A Babylone, que nous pouvons considérer, relativement au point qui

(1) Sonnerat, *Voyage aux Indes orientales et à la Chine*, t. I, liv. II, art. 3, p. 314 et suiv., Paris, 1782.

(2) M. l'abbé Ancessi, *Job et l'Égypte*, chap. III, p. 67, en note, Paris, 1877.

nous occupe, comme le plus ancien centre de la civilisation sémitique, les tendances gynécocratiques s'accusent par la prééminence attribuée à la lune, emblême naturel de l'élément féminin. Un spectacle différent nous est offert par les Mèdes, les Ninivites, les Hébreux et, jusqu'à un certain point, les Phéniciens, lesquels, nous le verrons tout à l'heure, reconnaissaient la suprématie du principe mâle symbolisé par le soleil.

Maintenant, remarquons que, bien qu'ils parlassent tous les deux un idiome sémitique, les Babyloniens, pas plus que les Phéniciens, ne se trouvent indiqués par la Bible au nombre des descendants de Sem. Chanaan nous est donné comme le fils de Cham, dont Nemrod lui-même descend par Chus (1). Aussi admet-on aujourd'hui l'existence d'une couche primitive de populations couschites dans l'Asie occidentale, mais différente des Chamites proprement dits, et à laquelle les Sémites auraient dû une partie des éléments de leur civilisation. Nous pourrons reconnaître dans cette gynécocratie religieuse de Babylone une trace de l'influence couschite. Au contraire, les Hébreux, Ninivites, Mèdes, qui reconnaissaient la prépondérance de l'élément masculin, seraient restés les fidèles représentants de l'esprit sémite primitif.

Quoi qu'il en soit, nous ferons observer que rien n'est plus obscur que l'ethnographie couschite. Les peuples qui se rattachent à cette souche parlaient tous, du moins à l'époque historique, des dialectes incontestablement sémitiques. Leur type paraît également sémitique, et ces hommes qui auraient, dit-on, exercé leur domination

(1) *Genèse*, cap. x, versets 6 et 8.

depuis la vallée du Nil jusqu'aux rives de l'Indus, auxquels même, suivant quelques auteurs, l'humanité aurait dû sa plus ancienne culture, constitueraient pour ainsi dire les Pélages du monde oriental. Il est sans cesse question d'eux dans les traditions des premiers âges, mais on ne saurait dire ce qu'ils étaient en réalité.

Nous sera-t-il permis d'émettre ici une simple hypothèse ? Sans aller chercher si loin l'origine des données gynécocratiques que nous venons de signaler, pourquoi n'y pas voir simplement le résultat de certaines données d'école ? Le dualisme, qui constitue en définitive, d'une façon plus ou moins clairement exprimée, le fond de tous les polythéismes, devait naturellement amener certaines divergences dans la façon dont les divers colléges de prêtres ou de savants comprenaient la religion, les uns accordant la suprématie au principe masculin, les autres au principe féminin ?

Si notre conjecture est fondée, nous devrons trouver des raisons astronomiques à cette primauté que l'on accorda tour à tour, soit à l'astre des nuits, soit à l'astre des jours. On sait effectivement le rôle prépondérant que jouèrent les données astrolâtriques dans le développement de la mythologie chaldéenne, considérée, mais d'une façon trop exclusive, par certains auteurs, comme un pur sabéisme. Les tendances gynécocratiques de certaines écoles, les données toutes contraires de certaines autres, ne dériveraient donc point alors d'une source théologique, mais de l'observation des corps célestes et des différents modes de comput du temps, successivement en vigueur. Or, c'est bien ce qui paraît avoir eu lieu, en effet. Quelque imparfaits que pussent être à Babylone les

procédés au moyen desquels on évaluait la distance respective des astres par rapport à notre terre, il est bien certain que les Chaldéens avaient dû reconnaître que nul corps céleste n'est plus voisin de nous que la lune.

Or, d'après leur façon de voir, un astre avait d'autant plus d'influence sur les destinées humaines, qu'une moindre distance le sépare de la terre. Il en était tout autrement lorsqu'il s'agissait d'horoscopes ou de présages à tirer. Les planètes les plus lointaines passaient pour fournir les indications les plus sûres. De là, sans doute, l'épithète de *véridique* donnée à *Adar-Samdan,* le dieu de la planète Saturne. Ajoutons, par parenthèse, que cette différence d'attribution pourrait bien nous révéler l'origine du double comput dont nous avons déjà parlé, et qui débutait tantôt par la Lune, tantôt par Saturne.

En outre, tant que les Babyloniens conservèrent le calendrier lunaire, l'astre des nuits fut chez eux, comme chez presque toutes les races primitives et chez la plupart des peuples de l'Orient moderne, le grand régulateur des computs et de la chronologie. Le soleil ne servait qu'à compter les jours. En vain, cet astre est-il le père de la vie, le roi de notre système planétaire. Aux yeux de peuples aussi entêtés des rêveries astrologiques, aussi adonnés à l'étude du ciel que l'étaient les Babyloniens, tous ces titres à l'adoration des humains ne pouvaient suffire à lui faire attribuer la primauté.

Plus tard, les progrès de la science ayant amené l'adoption du calendrier solaire ou plutôt luni-solaire, l'astre des jours se trouva, comme on le verra par la suite, réintégré dans ses droits à la primauté. Effectivement, Ninivites, initiés aux mystères de Mithra, Hébreux,

s'accordent à placer le soleil en première ligne (1). Peut-être même serait-il permis d'aller plus loin, et de supposer que dans les temps les plus antiques le soleil avait eu le pas sur les autres corps célestes. Ensuite, l'astronomie ayant commencé à faire des progrès, la lune aura obtenu le premier rang, par la raison qu'elle servait de régulatrice au calendrier ; enfin, à la suite d'une dernière évolution, elle se sera effacée devant l'astre du jour. Nous verrons plus loin, du reste, que la lune conserva toujours, du moins chez les Hébreux, un caractère particulièrement sacré. Elle figurait, si nous osons nous exprimer de la sorte, le pouvoir religieux, par opposition au soleil, pris plutôt comme symbole de la puissance terrestre et civile. N'oublions pas, en effet, que l'année est toujours restée lunaire chez les Israélites, et que le calendrier, au moyen duquel se règle le retour des fêtes et solennités, a, pour ainsi dire, dans tous les temps et tous les pays, fait partie intégrante de la religion.

II

SYMBOLIQUE CHALDÉO-IRANIENNE.

L'esprit méditatif des Orientaux, qui se plaisait à embrasser la nature entière en un vaste système de symbolisme, ne se borna pas à faire dépendre les destinées humaines du cours des astres. Une couleur, un métal

(1) Brandis, *Die Bedeutung*, etc., p. 282.

différents, ne tardèrent point à être affectés à chaque planète. Nous débuterons ici par l'étude de la symbolique des métaux chez les Chaldéens, parce qu'elle nous fournira d'utiles renseignements en ce qui concerne celle des couleurs spéciales. Sur ce point, il se produit un phénomène analogue à celui que nous avons déjà signalé en ce qui concerne l'ordre de classement des planètes. Les indications données par les monuments assyriens ne concordent pas avec celles que nous ont transmises les écrivains de l'antiquité ou même du moyen âge. Ce n'est pas une raison, sans doute, pour suspecter l'exactitude du témoignage de ces derniers.

Nous nous trouvons vraisemblablement en présence de systèmes de symbolisme différents, ayant pu se succéder les uns aux autres, ou même coexister ensemble pendant une série de siècles plus ou moins longue. Quoi qu'il en soit, les inscriptions cunéiformes attribuent l'étain à *Anu,* lequel n'est point cependant une déité planétaire, mais représente, on l'a déjà dit, le ciel des étoiles fixes (1). *Bin*, déité des phénomènes atmosphériques, a le plomb sous sa protection. L'or, le plus noble des métaux, se trouve naturellement consacré à *Sin,* le dieu *Lune* et la principale des déités planétaires. L'argent, le second des métaux précieux, appartient à *Shamash,* génie du soleil, parce qu'il occupe le deuxième rang dans la série des satellites de la terre. Ce fait semblerait bien prouver que, dès cette époque, où le comput solaire n'avait point encore à Babylone remplacé le comput par la lune, il existait déjà un mode de groupement ana-

(1) M. Fr. Lenormant, *Essai sur Bérose,* frag. I, p. 96.

logue à celui dont nous nous servons encore aujourd'hui pour le compte des jours de la semaine. La seule différence, c'est que le dimanche aurait été consacré à l'astre des nuits, et le lundi à celui des jours.

Enfin, le fer était dévolu à Adar-Samdan, parfois désigné dans les monuments cunéiformes sous le nom de *Shar Parzalli* « roi du fer » (1). Par contre, ce métal semble, à l'occasion, recevoir lui-même le nom de la déité à laquelle il se trouvait consacré. De là l'expression de « chaînes de Samdan » qui a tant embarrassé certains commentateurs, et ne signifie rien autre chose en réalité que « chaînes de fer ».

Nous trouvons ce même système d'affectation des métaux aux corps célestes, mais avec plus de développement, en vigueur chez les initiés aux mystères mithriaques, vers les premiers siècles de notre ère. Chaque métal, dans l'opinion de ces sectaires, paraît correspondre à une planète, et l'on n'en rencontre plus qui soient placés sous la protection du dieu des étoiles fixes ou des phénomènes atmosphériques. Voici ce que nous apprend Origène à cet égard (2) : « Les Persans, dit-il, possèdent quelque chose de semblable à l'*échelle de Jacob*. Dans leurs cérémonies du culte de Mithra, ils ont une figure symbolique représentant les deux grands mouvements du ciel : celui des étoiles fixes, d'une part, et de l'autre celui des planètes, et le passage des âmes à travers ces astres. Cette figure est une échelle avec sept portes, et une huitième en dessus. La première porte est de plomb, la seconde

(1) M. Fr. Lenormant, *Essai sur Bérose*, frag. I, p. 112.
(2) Origenes (*Contra Celsum*), t. I, liv. VI, § 218, Paris, 1733.

d'étain, la troisième de cuivre, la quatrième de fer, la cinquième d'airain mêlé à d'autres métaux, la sixième d'argent, la septième d'or. Ils attribuent la première à Saturne, parce que le plomb marque la lenteur de cet astre dans sa marche ; la seconde à Vénus, à cause de l'éclat de l'étain et de sa mollesse ; la suivante à Jupiter, en raison de la solidité du cuivre ; la quatrième à Mercure, car le fer se prête à tous les travaux, et est utile pour le négoce. Le métal mêlé est assigné à Mars, l'argent à la lune, et l'or au soleil ».

Ce passage du savant docteur nous semble de nature à donner matière à plusieurs observations. D'abord, nous voyons les planètes rangées dans l'ordre aujourd'hui encore suivi pour les jours de la semaine. Il est plus que vraisemblable que l'idée de consacrer chaque métal à une déité planétaire spéciale a sa source dans l'usage où étaient les Orientaux de marquer symboliquement chacun des corps composant notre système solaire par une nuance particulière. Le métal aura été mis sous la protection de l'astre dont il portait la couleur et, pour ainsi dire, la livrée. C'est un point, du reste, sur lequel nous aurons à revenir tout à l'heure. En outre, le terme κλίμαξ, comme on l'a déjà fait remarquer (1), bien que traduit d'ordinaire par « échelle », paraît bien plutôt s'appliquer ici à des enceintes concentriques disposées par échelons, ce qui nous rappellerait tout à fait les murailles d'Ecbatane, dont chacune dépassait la précédente

(1) M. Michel Bréal, *Fragments de critique zend, de la géographie de l'Avesta*, p. 12 et 13. (Extrait du nº 6 de l'année 1862 du *Journal asiatique*.)

de la hauteur de ses créneaux, en allant de la circonférence au centre.

D'après Chwolson et quelques autres orientalistes dont les travaux ont été résumés par M. Brandis, l'attribution la plus généralement suivie par les peuples de l'Asie occidentale et en partie même par nos astrologues du moyen âge aurait été la suivante (1) :

Or. Soleil.	Electrum ou métal mêlé. Mercure.
Argent. Lune.	Cuivre. Vénus.
Plomb. Saturne.	Étain. Jupiter.
Fer. Mars.	

Cette série diffère à quelques égards de celle que nous fournit Celse dans la citation d'Origène. Ce n'est que plus tard que les médecins s'avisèrent d'attribuer le vif argent à Mercure, d'où le nom souvent donné à ce métal en français. Un souvenir de cette vieille symbolique se retrouve jusque dans le nom de « sels de Saturne », par nous aujourd'hui encore appliqué aux sels de plomb. Ce sont seulement les astrologues d'une époque très-postérieure qui, oublieux de la donnée primordiale, s'avisèrent d'attribuer le bronze à Jupiter et le cuivre à Mars. Notre terme « arbre de Diane », donné à une sorte de cristallisation de l'étain, doit également trouver sa source dans quelque confusion de nature analogue.

Enfin, n'oublions pas que dans la langue des Kabbalistes, *mâdim* ou *maadim*, litt. « le rouge », signifie à la fois « fer » et la planète « Mars ». Le terme *nâhâsh* y possède également le quadruple sens de « serpent », de « cuivre », de « blanc » et de la planète « Vénus ».

(1) M. Brandis, *Die Bedeutung der Siebentoren*, etc., p. 266, en note.

Impossible, comme l'on voit, de rester plus fidèle à la donnée primordiale.

Par une coïncidence bizarre, mais qui a déjà été signalée, *nagâ* veut aussi dire en sanskrit « serpent » et « cuivre ».

Nous pouvons donc présenter de la symbolique planétaire des Orientaux, dans ses rapports avec celle des métaux, le tableau suivant :

MÉTAUX.	CORPS CÉLESTES ET DÉITÉS CORRESPONDANTES				
	CHEZ LES PREMIERS CHALDÉENS.		CHEZ LES ASTROLOGUES DES ÉPOQUES POSTÉRIEURES.		
	Déités.	Corps célestes.	Orientaux des basses époques.	Initiés mithriaques.	Astrologues du moyen âge.
Or.	Shin.	Lune.	Soleil.	Soleil.	Soleil.
Argent.	Shamash.	Soleil.	Lune.	Lune.	Lune.
Électrum ou métal mêlé.	.....	.....	Mercure.	Mars.	
Mercure ou vif-argent.	.....	.....	.....	.....	Mercure.
Cuivre.	.....	.....	Vénus.	Jupiter.	Mars.
Fer.	Adar-Samdan.	Soleil nocturne, et plus tard la planète Saturne.	Mars.	Mercure.	Mars (?).
Étain.	.....	.....	Jupiter.	Vénus.	Vénus (?).
Plomb.	Bin.	Ciel des étoiles fixes, atmosphère.	Saturne.	Saturne.	Saturne.
Bronze.	.....	.....	.....	.....	Jupiter.

On remarquera que ce système de symbolique, d'ori-

gine évidemment chaldéenne, et dont les réminiscences, nous le verrons tout à l'heure, se retrouvent chez une foule de peuples de l'ancien monde et peut-être même du nouveau, diffère essentiellement de celui que nous font connaître les vieux monuments de la Babylonie. D'où cette conclusion étrange que le symbolisme chaldéen aurait été à peu près partout en usage, sauf en Chaldée. Évidemment, la chose ne paraîtra guère admissible. Ne serait-il pas plus logique de supposer qu'il existait à Babylone plusieurs écoles religieuses possédant chacune une doctrine et des emblêmes différents? Bien des motifs nous engageraient à adopter cette manière de voir. D'abord nous saisissons certaines traces de modifications dans les données théologico-astronomiques de ce pays, ne fût-ce que dans la primauté attribuée au soleil, après l'avoir été à la lune, et peut-être aussi dans les différents modes de groupement des corps planétaires. En second lieu, la Kabbale elle-même ne serait-elle point d'origine babylonienne? Le prophète Ezéchiel, regardé par les Kabbalistes comme le créateur de leur doctrine, avait précisément passé de longues années en Chaldée; il avait dû être en relation fréquente avec les sages de ce pays, et son livre porte de nombreuses et incontestables traces de l'influence des idées et du symbolisme chaldéen (1). Or, qu'est-ce en définitive que la Kabbale, sinon un ensemble d'emblêmes, un procédé d'interprétation de la religion inconnu au vulgaire et différent de ceux qu'admet la croyance populaire? Ne serait-on pas

(1) Fr. Lenormant, *Commentaire sur Bérose*, frag. I, p. 138. — *Les animaux de la vision d'Ézéchiel et la symbolique chaldéenne.* (Extrait du volume de 1875 des *Mémoires de l'Académie de Caen.*)

logiquement amené à croire que les inscriptions cunéiformes de la Babylonie, rédigées peut-être dans un idiome différent de la langue usuelle, laquelle pourrait bien avoir été l'araméen (1), ont été inspirées par les données de la science kabbalistique, tandis que les règles astrologiques, dont les auteurs de l'antiquité font mention, seraient simplement celles de la religion populaire? Ainsi les monuments babyloniens nous donnent comme patron de l'Orient le dieu *Nébo* ou Mercure, auquel le bleu se trouvait affecté, et cependant la livrée de l'Orient était incontestablement le jaune (2). Sous le rapport de la symbolique des couleurs, le désaccord serait donc aussi flagrant que possible entre la symbolique du peuple et celle des savants. De même, nos Kabbalistes du moyen âge assignaient aux divers points de l'horizon des teintes tout autres que celles dont nous les voyons revêtus dans les premiers livres de la Bible et chez les races de l'Asie occidentale.

Mais, pour en revenir à cette symbolique des couleurs appliquées aux planètes, elle nous est exposée tout au long dans un ouvrage persan qui, malheureusement, n'a pas encore été traduit, le *Heft Peïker* ou les « Sept demeures », du poète Nizami. L'auteur oriental nous décrit en ces termes les sept châteaux ou palais élevés par *Bahramguir* en l'honneur des planètes. Le premier, celui de Saturne, était noir; le second, consacré à Jupiter, était peint en orangé ou couleur de bois de sandal (*sandali*).

(1) Les titres des ouvrages écrits sur brique et retrouvés dans les bibliothèques d'Assurbanipal sont rédigés en araméen.

(2) *De quelques idées symboliques se rattachant au nom des deux fils de Jacob*, p. 262 du tome III des *Actes de la Société philologique*.

Ensuite vient le palais de Mars, qui est écarlate ; puis celui du Soleil, reconnaissable à sa couleur d'or. La demeure de Vénus était blanche ; celle de Mercure, bleue ; celle enfin de la Lune, verte (1).

Et il ne faut pas croire que ces idées soient spéciales à l'Orient moderne. Les récits d'Hérodote suffisent à établir l'antiquité à laquelle elles remontent. L'historien grec nous rapporte que Dejocès, devenu roi des Mèdes, ce peuple, dont la civilisation avait fait tant d'emprunts à celle de l'Assyrie (2), se fit construire un superbe palais.

Sept enceintes concentriques protégeaient la demeure royale, la première ayant des créneaux blancs, la seconde des créneaux noirs. Ceux des cinq dernières enceintes étaient, à partir de la plus éloignée du point central, peints en rouge, en bleu, en orangé (σανδαράκινοι), en couleur d'argent et en couleur d'or.

Il semblait que la demeure royale, entourée d'un mur aux créneaux dorés, image du soleil, fût en quelque sorte assimilée à l'empyrée, à cette région des déités supérieures qui, suivant la doctrine chaldéenne, n'avaient aucune communication avec les hommes (4). Dans cette dernière enceinte vivait le monarque, à peu près inaccessible aux regards de ses sujets et manifestant, ainsi que les dieux, son existence, non pas par sa présence, mais par l'exercice de sa suprême autorité. C'était une conséquence toute

(1) M. H.-C. Rawlinson, *Memoir of the site of the Atropaterian Ecbatana*, vol. X, p. 127 de la revue *The journal of the royal geographical Society of London*.

(2) Montesquieu, *Esprit des lois*, liv. XXI, chap. VI.

(3) Hérodote, *Historiarum*, liv. I, chap. XCXVIII.

(4) Daniel, chap. II, verset 2.

naturelle de ce caractère surhumain dont les Orientaux se sont toujours plu à revêtir la personne du souverain. C'était en vertu de ce principe que, chez les Perses, le prince, tout absolu qu'il était, n'avait point le droit de revenir sur un commandement une fois donné, ni de réparer une erreur commise, ses ordres devant participer à l'immuabilité de ceux du destin (1). Voilà encore pourquoi, malgré la rigueur de leur monothéisme, les Turcs ne craignent point de qualifier le sultan d'*ombre d'Allah*.

Le nombre 7 assigné à ces enceintes, l'accord de ces couleurs avec celles qu'indiquent le *Heft Peïker* et avec les teintes des métaux en honneur chez les initiés mithriaques, prouvent assez que chaque créneau répondait à une planète spéciale. C'est chose trop prouvée, ce semble, pour que nous n'ayons pas à y revenir. L'on doit admettre seulement une légère erreur ou plutôt une simple interversion de couleurs dans le récit du père de l'histoire. Il fait une confusion entre le blanc et le noir des deux premiers créneaux par lui cités. La teinte noire devait caractériser le plus extérieur et le blanc s'appliquer au second, puisque le noir figurait Saturne et le jour du samedi, tandis que le blanc était le symbole d'Ishtar et du vendredi. En outre, le rouge devait appartenir, non au troisième créneau, mais bien au cinquième, puisque cette teinte indique la planète Mars. Nous devons substituer à cette teinte, pour la troisième enceinte, l'orangé, qui constitue la livrée propre de la planète Jupiter. Ce qui rend, du reste, très-excusables ces erreurs de la part de l'écrivain d'Halicarnasse, c'est qu'il n'avait pu juger des choses

(1) Daniel, chap. VI.

de visu. Il avait parcouru et visité le littoral asiatique de la Méditerranée et l'Égypte ; quant aux régions situées au-delà du Tigre et de l'Euphrate, à toute la Haute-Asie, en un mot, elles lui furent connues seulement par le récit de voyageurs ou d'interprètes plus ou moins fidèles dans leurs descriptions.

Du reste, le témoignage d'Hérodote se trouve confirmé par les découvertes et fouilles des archéologues. Ce véridique écrivain n'a pas, comme différents autres narrateurs, pris pour choses réellement existantes certaines données exclusivement symboliques. Rappelons, à ce propos, ce fameux passage de Diodore, consacré au jugement des rois après leur mort (1). Le crédule historien aura mal compris ce que lui disaient les prêtres égyptiens, ou bien son interprète l'aura trompé. Il a transporté dans ce bas monde la scène de la comparution des âmes devant Osiris et de leur jugement, que nous font voir tout au long les vignettes de certains manuscrits égyptiens (2). Au contraire, l'existence de monuments à étages diversement colorés dans les pays ayant subi l'influence de la civilisation assyrienne est aujourd'hui chose indéniable.

Il y a de cela trente-cinq à quarante ans environ, l'on déblaya les ruines de l'observatoire ayant jamais dépendu du palais de *Khorsabad* (*Hisir-Sargon* ou *Ninive*). Les quatre assises inférieures de l'édifice seules subsistaient encore, toute la partie supérieure ayant été complètement détruite (3) ; or, la première de ces assises et la plus proche du sol, répondant à Saturne, était peinte en noir ; la

(1) Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, t. I, chap. XCXII.

(2) M. l'abbé Ancessi, *Job et l'Égypte*, chap. II, p. 33, Paris, 1877.

(3) M. Victor Place, *Ninive et l'Assyrie*, t. III, atlas, pl. 36 et 37, Paris, MDCCCLXVII.

seconde, répondant à Vénus et au jour du vendredi, l'était en blanc. Ensuite arrivait un étage de couleur rouge, celui de *Marduk* et du jeudi, le rouge pouvant se confondre assez facilement avec la teinte orange. Puis apparaissait un autre étage peint en bleu; celui-ci devait régulièrement être attribué à Nébo et au jour du mercredi. Les autres assises ont disparu; mais c'est avec toute raison, suivant nous, que, dans l'essai de reconstruction par lui donné de ce monument, M. Place applique le rouge vif au cinquième étage (celui de *Nirgal* et du mardi), tandis que les sixième et septième se trouvent naturellement le premier argenté, et le suivant doré.

En tous cas, la nature même du monument ninivite prouve assez le caractère éminemment astrologique de tout ce symbolisme. Ne serait-il pas permis de supposer que les sept enceintes dont parle Hérodote ne constituaient réellement pas le palais de Déjocès, mais formaient simplement la pyramide d'un temple des planètes et d'un observatoire, contigu à la demeure royale et en formant pour ainsi dire une dépendance? Enfin ne pourrait-on pas même conjecturer que ce droit d'élever des tours destinées à l'étude des corps célestes constituait chez les populations sabéistes de l'Asie occidentale un attribut de la souveraineté? Ainsi, dans notre vieille législation française, la possession d'un pigeonnier attenant au manoir, le droit de flanquer un château de tourelles, étaient considérés comme autant de priviléges seigneuriaux.

Enfin un savant explorateur anglais constata l'existence d'un monument analogue à Babylone (1). Ayant fait faire

(1) M. Rawlinson, *On the Birs Nimrud*, etc., chap. II, p. 6 et suiv.,

des tranchées dans le monticule connu des gens du pays sous le nom de *Birs Nimroud* (tombeau de Nemrod), il constata que cette masse de terre recouvrait les restes d'une pyramide à étages diversement colorés. Le premier d'entre eux, à partir du sol, était, dit notre explorateur, recouvert d'un enduit de bitume, et par conséquent noir. Se rappelant les teintes diverses affectées à chaque ciel par les Sabéens, il voit, dans cette base de couleur sombre, l'emblême du ciel de Saturne.

Le second étage, composé de briques bien cuites, et par conséquent d'une nuance rouge brun, aura symbolisé la sphère de la planète Jupiter, appelée par les astrologues de l'Orient moderne *Sandali*, litt. « de la couleur du bois de sandal. » M. Rawlinson rapproche également ce terme de l'épithète σανδαράκινοι employée par Hérodote, nous venons de voir en quelle circonstance, et qui, du reste, paraît avoir la même étymologie. L'auteur anglais assure avoir vu la sphère correspondante marquée par une teinte presque semblable dans une carte céleste moderne peinte sur l'un des plafonds d'une maison de Kirmanschah.

Ensuite vient un étage composé de morceaux d'argile rouge qui s'effritent à la main. Le désir de conserver à cette portion de l'édifice une couleur spécialement déterminée pouvait seul, affirme notre archéologue, décider les Chaldéens, fort experts, comme l'on sait, dans l'art de cuire la brique, à employer une substance si peu solide. Cet étage devait, d'après lui, être consacré à Mars ou

dans le vol. XVIII du *Journal of the royal asiatic Society of Great Britain and Ireland*, London, 1861.

Nirgal. En effet, ajoute-t-il, les Grecs, Persans et Arabes ont toujours représenté la planète Mars et le génie qui y présidait coloré en rouge, et ce en raison de la teinte qu'offre cet astre, même considéré à l'œil nu.

C'est au soleil qu'aurait été consacré le quatrième étage. En effet, la sphère de cet astre est appelée par les savants orientaux modernes « la sphère d'or. » Sans doute, les parements en auraient été revêtus de lames d'or devenues depuis bien longtemps la proie de chercheurs mus par un mobile tout autre que les intérêts de la science. On croit retrouver sur quelques briques de cette partie de la tour la trace des coups de marteau au moyen desquels ces lames furent enlevées.

Ensuite venait le cinquième étage, consacré à la planète Vénus, que les savants orientaux dépeignent comme d'un blanc bleuâtre (*azrek*) ou d'une teinte blanc jaunâtre. Aussi serait-ce, ajoute M. Rawlinson, par suite d'une erreur qu'Hérodote, dans sa description du palais d'Ecbatane, distingue les créneaux blancs des créneaux argentés.

La planète Mercure étant figurée d'un bleu sombre et comme brûlée des feux du soleil, à cause de sa proximité de cet astre, le sixième étage, qui lui est consacré, se composait de briques vitrifiées auxquelles l'action prolongée du feu avait donné une belle teinte bleu foncé. La vitrification ayant eu lieu sur place, le mélange de la terre liquéfiée avec le vernis jaune des briques de l'étage inférieur avait produit une couche relativement mince de teinte verdâtre, et qui n'avait aucune signification symbolique.

La septième et dernière assise, celle qui supportait la

demeure du dieu, devait être consacrée à la lune et recouverte de lames d'argent, lesquelles ont naturellement disparu. Les Chaldéens ne possédaient sans doute pas, en effet, de procédé qui leur permît de donner à la brique cette teinte d'un blanc métallique qui caractérise l'astre des nuits.

Plusieurs objections ont été élevées contre l'exactitude des renseignements fournis par le savant anglais. On a fait ressortir spécialement la différence qui se manifeste entre l'ordre des couleurs assignées aux planètes dans le *Birs Nimrud* et celui qui leur est affecté dans l'observatoire de Khorsabad, aussi bien que dans le palais de Déjocès (1). Suivant toutes les apparences, en effet, il était identique pour ces deux derniers monuments. M. Rawlinson aurait parfaitement pu être induit en erreur par cette circonstance, qu'il s'est borné à pratiquer une tranchée dans le monticule en question, et qu'il ne paraît pas avoir poussé assez loin ses travaux de déblai pour dégager la pyramide sur toutes ses faces. Par conséquent, des éboulis ont pu se produire qui auraient changé l'ordre apparent des étages sur quelques points déterminés. Il semble, d'ailleurs, assez difficile d'admettre que l'on ait, de propos délibéré, entrepris de vitrifier sur place tout un étage; ne serait-il pas plus naturel de voir dans cette fusion des briques le résultat d'un incendie qui, sans doute, amena la ruine de l'édifice ?

Nous n'admettrions qu'avec peine le bien fondé de toutes ces objections. Prise dans son ensemble, la succession des

(1) M. J. Oppert, *Expédition scientifique en Mésopotamie,* t. I, liv. II, chap. VI, p. 206 et suiv., Paris, 1853.

planètes, caractérisées chacune par leurs teintes respectives dans le *Birs Nimrud*, répond parfaitement au système que nous fait connaître Diodore et que suivent encore les astrologues de l'Asie occidentale. Évidemment, il faut tenir compte de la diversité du mode de groupement des planètes chez les Orientaux. Le premier, suivi à Babylone et dans la Perse moderne, attribue la primauté à la lune, et l'on pourra, si l'on veut, voir dans ce fait le résultat de l'influence des idées gynécocratiques transmises par les Couschites aux enfants de Sem. Le second, au contraire, qui débutait par le soleil, florissait à Ninive, sur les rives du Tigre, où jamais, sans doute, la civilisation couschite n'exerça une influence prépondérante. Le système ninivite ou assyrien proprement dit se retrouve en vigueur chez les Mèdes, les initiés aux mystères de Mithra, les Hébreux, et reproduirait plus fidèlement la vieille donnée sémitique primitive.

Cela ne nous empêcherait pas de penser que la plus ancienne religion des enfants de Sem pouvait, aussi bien que celle des enfants de Cham, renfermer de nombreux éléments gynécocratiques. Seulement, ils apparaissent plus développés dans la seconde que dans la première.

En tout cas, le lecteur aura sans doute été frappé de la diversité des teintes affectées à la planète Vénus, tantôt blanche, tantôt verte, tantôt même jaune. La raison de cette variété nous paraît tenir en grande partie à cette circonstance, que dans la symbolique orientale, les deux teintes *verte* et *blanche* se substituent volontiers l'une à l'autre. Ainsi, nous verrons les Hébreux employer régulièrement le vert là où la symbolique chaldéenne exigerait l'em-

ploi du blanc (1). Quant au jaune, il se rapproche assez de cette dernière teinte pour pouvoir se confondre avec elle. Rien n'empêche d'admettre qu'à l'origine l'enduit du troisième étage du *Birs Nimrud* était blanc et qu'il n'a passé au jaune que par l'effet du temps.

Maintenant, quel motif a présidé à l'affectation de telle ou telle nuance spéciale à chaque corps planétaire ? Il faut, suivant nous, tenir compte en premier lieu de la corrélation qui a pu s'établir entre le symbolisme sidéral et celui des points de l'espace. Ce dernier semble évidemment le plus ancien, ainsi qu'on le verra dans la suite du présent travail. En outre, les anciens Chaldéens et Assyriens durent souvent se laisser guider par la teinte qu'affectait chaque planète à l'œil nu. Ainsi, l'on conçoit sans peine la corrélation établie entre le soleil et le jaune d'or. Voilà pourquoi les poètes indiens appliquent à *Savitar*, le soleil créateur, l'épithète d'astre « aux mains d'or (2) », pourquoi les Grecs donnent toujours une blonde chevelure à leur Apollon. Nous-mêmes, ne qualifions-nous pas le soleil « d'astre aux rayons dorés ? » La teinte affectée à la lune s'explique d'une façon non moins naturelle. Notre bon La Fontaine l'a fort heureusement désignée par l'épithète d' « astre au front d'argent ». Le rouge plus ou moins vif ne convenait pas moins à la planète Mars, dont la teinte est effectivement d'un rouge sombre (3). Certains astronomes, on le sait, prétendirent

(1) *De quelques idées symboliques*, etc., p. 247 du vol. III des *Actes de la Société philologique*.

(2) M. Max Müller, *Nouvelles leçons sur la science du langage*, trad. de MM. G. Harris et Perrot, t. II, leçon 8e, p. 104, Paris, 1868.

(3) M. Ch. Delaunay, *Cours élémentaire d'astronomie*, chap. v, § 268, p. 487, Paris, 1853.

même expliquer cette particularité par l'hypothèse de terres ocreuses constituant la plus grande partie de la surface de l'astre en question. Cette hypothèse semble, du reste, aujourd'hui abandonnée, et l'on s'accorde généralement à voir dans ces larges plaques rouges les traces de la végétation qui couvre une partie notable de la surface de Mars. Elles contrastent d'une façon bien tranchée avec les taches vertes parfaitement visibles au télescope, et qui indiquent l'emplacement des mers, et les points blancs variables suivant les saisons, lesquels représentent les neiges polaires. Du reste, cette teinte rouge qu'offrent les végétaux de Mars n'offre rien qui puisse nous surprendre. Sur notre terre, beaucoup de plantes ont la même nuance, par exemple l'amaranthe queue de renard, le hêtre à feuilles pourpres d'Amérique, certaines herbes marines. En règle générale, la coloration des plantes semble être en un rapport assez étroit avec la quantité de lumière qu'elles reçoivent. Voilà pourquoi des végétaux qui ont un feuillage vert lorsqu'ils poussent en plein air prennent une teinte rouge ou brune s'ils viennent sous bois. Ce fait est bien connu de nos pépiniéristes, qui savent en tirer parti pour flatter le goût ou le caprice des amateurs d'horticulture. On a remarqué également que presque toutes les mousses marines ou thalassophytes vivant à une petite profondeur dans l'eau, là où la lumière peut encore pénétrer, bien qu'elle soit moins intense qu'à la surface, offrent des nuances d'un rouge parfois très-vif. Celles au contraire qui croissent à une plus grande profondeur, là où règne une obscurité presque complète, sont toutes noires. Mais précisément, Mars se trouvant à 55 millions de lieues du soleil, reçoit beaucoup moins de

lumière que notre globe, lequel en est distant d'une trentaine de millions de lieues seulement. Rien d'étonnant, par suite, à ce que les végétaux y revêtent une teinte moins claire que chez nous. Nous pourrions supposer, par voie d'analogie, qu'à la surface de Vénus, toute baignée, pour ainsi dire, des rayons solaires, plantes et arbres revêtent une livrée d'un blanc plus ou moins pur, tandis que la végétation de Jupiter (si tant est que cet astre en soit arrivé déjà à la phase de développement de la vie organique) offrirait une teinte des plus sombres.

Pour en finir avec cette digression, faisons observer que le rouge étant, par excellence, la couleur du sang versé, fut chez presque tous les peuples adopté comme symbole guerrier. Voilà sans doute pourquoi, chez les Annamites notamment, les militaires des différents grades jouissent seuls du droit de porter des vêtements de cette teinte (1). Voilà à coup sûr pourquoi, chez les Assyriens et Babyloniens, Nirgal, le dieu de la guerre, « le maître des batailles », fut assigné pour patron à la planète de Mars (2). On voit que pour les riverains du Tigre et de l'Euphrate, l'aspect de chaque planète décidait non seulement de la couleur symbolique par laquelle on la représentait, mais encore du génie spécial auquel elle se trouvait consacrée.

L'analogie qui existe pour l'œil, entre les deux teintes sombres par excellence, le noir et le bleu, explique assez

(1) Macartney, *Voyage dans l'intérieur de la Chine*, trad. de Castéra, t. II, chap. IX, p. 151, Paris, 1804.

(2) M. Fr. Lenormant, *Essai sur Bérose*, p. 121. Une épithète toute semblable, celle de *Caturix* ou « roi des combats », était quelquefois donnée par les Gaulois à *Camulos*, leur dieu de la guerre.

que l'on ait fait de cette dernière nuance la livrée de Mercure. Effectivement, cette planète se détache sur la voûte céleste comme un petit point noir. Peut-être le noir lui eût-il mieux convenu ; mais des considérations cabalistiques, dont nous parlerons tout à l'heure, purent faire réserver cette dernière nuance à Saturne.

Jupiter, la plus brillante des planètes, eut naturellement l'orangé dans ses attributions. Le jaune lui eut, sans doute, convenu davantage, mais il se serait trop rapproché de la couleur d'or déjà affectée au soleil, et, d'après la donnée chaldéenne, une même nuance ne pouvait s'appliquer à deux planètes différentes.

La douceur toute particulière de l'éclat de Vénus nous explique sans doute pour quel motif elle fut mise sous la protection d'Ishtar, la seule déesse planétaire reconnue par la théologie chaldéenne. Ajoutons que si Vénus se présente sous la forme d'un blanc brillant, elle n'en possède pas moins un reflet bleuâtre bien caractérisé. De là, peut-être, la diversité des teintes symboliques que nous lui trouvons affectées, tantôt le jaune, tantôt le blanc, tantôt le vert. N'oublions pas, en effet, que dans les idiomes de l'Orient, la même dénomination s'applique souvent à ces deux dernières teintes ; tel est, par exemple, le cas pour l'hébreu *ierôq*. Ce n'est pas, tant s'en faut, un phénomène isolé dans le monde linguistique que cette confusion faite par divers idiomes entre les teintes foncées d'une part, et de l'autre les nuances claires (1).

Il semblerait que la teinte plombée de Saturne aurait

(1) M. Max Müller, *Nouvelles leçons sur la science du langage*, trad. de MM. Harris et Perrot, t. II, 7e leçon, p. 19, Paris, 1868.

dû lui faire attribuer le gris ou le brun. Sans doute, son aspect triste, le caractère sévère et redoutable d'Adar-Samdan, le génie qui la dirigeait, furent cause qu'on lui assigna le noir, c'est-à-dire la plus lugubre et la plus sombre de toutes les couleurs.

Quant à Uranus, qui cependant se montre à l'œil nu, comme une étoile de septième et huitième grandeur, les Babyloniens ne lui accordèrent point de place dans ce que nous pourrions appeler leur panthéon planétaire. Cela, du reste, se conçoit sans peine. Pendant bien des siècles, cet astre fut regardé comme une étoile fixe. C'est Herschell qui, dans le cours du siècle dernier, reconnut qu'il devait être compté au nombre des planètes.

Il ne saurait, bien entendu, être question de Neptune, ni des corpuscules sidéraux situés entre Mars et Jupiter, ni de cette nouvelle planète que l'on vient, dit-on, de découvrir entre Mercure et le Soleil. Dépourvus du télescope, les Chaldéens faisaient toutes leurs observations à l'œil nu. Comment eussent-ils même soupçonné l'existence de ces astres ?

Nous retrouvons, au reste, chez beaucoup d'autres nations de l'Asie orientale, cet emploi de *ziggurat* ou « temples des sept lumières de la terre », ainsi que les appelaient les Chaldéens. Il est vrai que l'on ne nous parle point des couleurs affectées à chacun de leurs étages. Ainsi les Mosynœques, voisins des Chaldéens et des Tibaréniens du Pont, possédaient dans leur capitale, sur la montagne même dont le château royal occupait, tout comme à Ecbatane, le point culminant, des tours de bois à sept étages (1). L'on a déjà signalé la ressemblance

(1) Brandis, *Die Bedeutung der Sieben Thore*, etc , p. 265, en note.

de la mystérieuse échelle de Jacob (1) avec ces édifices (2), le terme κλίμαξ, comme on le verra plus loin, désignant aussi bien des étages que de véritables échelons. La pyramide ou tour à étages se rencontre donc à la fois en Égypte et en Assyrie, mais avec des caractères assez différents pour que, au premier abord, on soit tenté de voir en elle le produit de conceptions religieuses absolument dissemblables.

La pyramide des bords du Nil est purement et simplement un tombeau ; elle ne possède point d'étages ou de gradins par lesquels on puisse atteindre son sommet, lequel se termine en pointe et n'est jamais, par suite, couronné d'un temple. Au contraire, la tour chaldéenne se trouve munie de gradins en pente douce, permettant de gravir jusqu'au faîte. Ce dernier constitue une plateforme servant de base à la chapelle du dieu. Ainsi donc, la pyramide égyptienne est, avant tout, un tombeau, tandis que celle des bords du Tigre ou de l'Euphrate joue à la fois le double rôle de temple et d'observatoire.

Toutefois, si nous étudions la question plus en détail, d'étroites affinités vont se manifester entre ces deux espèces de monuments, si différents à première vue. D'abord, la pyramide de Saqqarah, destinée à la sépulture des Apis, l'une des plus anciennes, sinon la plus antique de celles qui existent en Égypte, est composée, tout comme le *Birs Nimrud*, de gradins en retrait les uns sur les autres (3). Le caractère de celle-ci est bien évidemment aussi religieux que funéraire. En outre, les

(1) *Genèse*, chap. XVIII, verset 11 à 22.
(2) Fr. Lenormant, *Essai sur Bérose*, p. 358.
(3) Id., *ibid.*, p. 363.

autres pyramides égyptiennes ont toutes aussi des gradins; seulement ils se trouvent dissimulés par le blocage de grosses pierres qui les recouvre. Enfin, à moins d'avoir été de son vivant roi ou taureau sacré, nul ne pouvait jouir du privilége d'être enseveli dans un monument de ce genre (1). Or, ne l'oublions point, la personne royale, sur les rives du Nil, était réputée tellement sacrée, que, par une prérogative réservée à elle seule, son bonheur était assuré dans l'autre monde, quelle que fût la façon dont elle avait vécu sur terre.

Tout ceci semble bien attester qu'à l'origine, surtout, la pyramide constituait un édifice plus religieux encore que funéraire, et aurait réellement eu pour prototype la tour chaldéenne, dont le nombre des étages n'était peut-être point à l'origine réduit à sept. A mesure, toutefois, qu'un plus long espace de siècles s'était écoulé depuis l'instant où la race de Cham, originaire de l'Asie occidentale, avait quitté son berceau primitif pour s'étendre en Afrique (2), les affinités primordiales tendaient à s'effacer ou, pour le moins, à devenir moins frappantes. Vraisemblablement, nous pourrions citer un exemple assez frappant également des modifications que la civilisation égyptienne, si antique cependant, avait, dès le temps des premières dynasties, fait subir aux vieilles données asiatiques. Rien de plus fréquent chez les Babyloniens que les simulacres des dieux figurés avec une tête humaine sur un corps d'animal. Nous nous sommes même efforcé,

(1) M. Fr. Lenormant, *Essai sur Bérose*, p. 366.

(2) M. J. Halévy, *Lettre à M. d'Abbadie sur l'origine asiatique des langues du nord de l'Afrique*, p. 29 et suiv. du tome 1er des *Actes de la Société philologique*.

dans un précédent travail, d'expliquer l'origine de ce symbolisme (1). On ne le retrouve plus guère en Égypte, où les dieux apparaissent le plus souvent avec un corps humain surmonté d'un chef d'animal. Cependant, l'antique donnée sémitique a certainement, en des temps fort reculés, été familière à la race égyptienne. Nous n'en voulons pour preuve que l'emblême du sphinx, commun aux riverains de l'Euphrate comme à ceux du Nil, mais qui, chez ces derniers, conserve ou acquiert une importance capitale. C'est que, de très-bonne heure, les germes de civilisation communs aux pères des civilisations sémite et chamite se développèrent d'une façon très-différente, on pourrait dire toute opposée, d'une part dans l'Asie occidentale, de l'autre sur la rive ouest de la mer Rouge.

En effet, le fils de Sem, épris de l'étude de l'astronomie, donnait à ses observations célestes un caractère religieux qui devait le conduire au sabéisme et au culte des planètes. Plein de respect, d'ailleurs, pour la divinité, il se contentait de lui adresser ses humbles hommages, tâchait de reconnaître ses volontés indiquées par la marche des astres ou de désarmer son courroux par le secours des formules magiques, mais ne se figurait guère qu'aucune assimilation pût être établie entre elle et l'espèce humaine.

Au contraire, l'Égyptien, doué d'un esprit plus méditatif à la fois et plus positif, dirigeait toutes ses spéculations vers le problème de l'autre vie. Cherchant moins à pénétrer les mystères de la nature, il se préoccupait sur-

(1) *Les animaux de la vision d'Ézéchiel et la symbolique chaldéenne*, p. 244 et suiv. du volume de l'année 1875 des *Mémoires de l'Académie de Caen*.

tout de vivre confortablement en ce monde et d'assurer son salut en l'autre. Il n'était pas, comme l'habitant des plaines de la Babylonie, constamment obsédé par la pensée de la toute-puissance divine. Aussi en prenait-il plus à son aise avec les hôtes du céleste séjour. Osiris, qui s'était incarné, avait souffert, était mort pour le bien des mortels, tout en conservant son rôle redoutable de juge des enfers, devenait pour lui presque un frère, un égal, et cette déité toute-puissante ne craignait même pas de se réincarner de nouveau dans la personne du bœuf Apis (1). Aussi le pharaon, qui exerçait la suprême autorité, devenait-il, nous l'avons déjà vu, un véritable dieu, et l'on a pu dire avec vérité que les Égyptiens du haut empire avaient surtout pour culte celui de la royauté (2). En un mot, tandis que la religion babylonienne, exagérant de plus en plus son caractère primitif, devenait une véritable astrolâtrie, celle de l'Égypte tendait davantage à accuser ce que nous demanderons la permission d'appeler sa physionomie funéraire. De l'opposition de ces tendances devait naturellement résulter une divergence bien notable dans les symboles employés.

Ce qui nous paraîtrait donc le plus plausible, c'est qu'à l'origine, à cette époque reculée où Sémites et Chamites, ne formant encore qu'une seule tribu, ignoraient peut-être encore l'usage des métaux, la pyramide consistait tout simplement en une sorte de monticule de terre, peut-être surmonté d'un rustique autel destiné aux liba-

(1) M. Fr. Lenormant, *La magie chez les Chaldéens,* chap. II, p. 79 et suiv.

(2) M. Fr. Lenormant, *Les premières civilisations*, chap. II, p. 278, Paris, 1874.

tions. On l'élevait, soit pour conserver à la postérité la mémoire de quelque événement marquant, soit pour rendre hommage à quelque divinité, soit pour recevoir dans son sein les restes mortels des chefs de la peuplade ou des prêtres révérés comme les interprètes des dieux.

Une particularité nous confirme d'ailleurs dans cette manière de voir : c'est le spectacle de ce qui se passe aujourd'hui encore chez certaines races de l'Afrique australe. On sait la profonde différence qui, au point de vue du type physique comme à celui de la langue, sépare le Hottentot et le Boschesman du nègre ou même du Caffre. L'indigène des environs du Cap a tout l'air d'être le résultat d'un croisement entre le sauvage Boschesman, ne vivant que de chasse, et une population blanche déjà initiée à l'existence pastorale et très-probablement d'extraction chamitique (1).

Malgré la communauté de certains caractères phonétiques, qui peuvent d'ailleurs être le fruit d'emprunts plus récents, la parenté des idiomes hottentot et boschisman n'est point aussi prouvée que le veulent bien dire quelques auteurs, sans doute très-imparfaitement renseignés. D'un autre côté, plusieurs analogies linguistiques d'une haute importance se manifestent entre les dialectes de la Hottentotie (2) et ceux de l'Égypte, de la Kabylie,

(1) *Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris*, p. 400 et suiv. du tome XI, année 1876.

(2) M. W. Bleek. *A comparative grammar of the South African languages*, Ph. D., 1862. — M. Max Müller, *Nouvelles leçons sur la science du langage*, trad. de MM. G. Harris et Perrot, t. I, leçon 1re, p. 14, en note, Paris, 1867. — *Éléments de grammaire hottentote*, p. 244 et suiv. du tome VIII de la *Revue orientale et américaine*.

du grand désert. L'on a été, et non sans motifs sérieux, jusqu'à voir dans les patois du Cap autant d'idiomes chamitiques demeurés à l'état le plus rudimentaire et ayant à peine atteint ce que nous pourrions appeler l'âge agglomérant. Ainsi, la race *kœkœp* ou hottentote serait tout à fait chamite par la langue, bien qu'elle ne le soit qu'en partie par le sang. L'industrie pastorale, à laquelle sont exclusivement adonnés les Hottentots qui, d'ailleurs, ignorent les premiers rudiments de l'agriculture, semble avoir dominé pendant de longs siècles chez les enfants de Cham, tout comme chez les Sémites. Peut-être même un souvenir de cet antique état de choses se serait-il conservé jusque dans le nom donné au premier souverain de la vallée du Nil. Il s'appelait, comme l'on sait, Ménès (*Mon,* le pasteur). L'usage du cheval, qui ne fut connu que fort tard en Égypte, celui du chameau qui, sans être absolument dédaigné des anciens sujets des pharaons, ne paraît jamais avoir été en grande vogue parmi eux, étaient complètement ignorés des *Kœkœps* ou indigènes de la Hottentotie. Au contraire, le bœuf, animal sacré par excellence pour les riverains du Nil et qui, par conséquent, dut leur être connu dès les temps primitifs, le bœuf constituait la principale richesse des populations du cap de Bonne-Espérance.

Or, précisément chez ces derniers, nous retrouvons la coutume d'élever des monticules de terre, offrant le double caractère funéraire et sacré dont nous parlions plus haut. On les considère comme les tombeaux d'un personnage mystérieux appelé *Heitsi-Eibip* (1). Cette déité,

(1) M. Friedrich Müller, *Allgemeine Ethnographie*, 1re partie, p. 92, Vienne, 1873.

sujette à la mort, et qui paraît même s'être incarnée plus d'une fois, puisqu'elle a si souvent connu le trépas, aurait quelque peu l'apparence d'une contrefaçon de l'Osiris égyptien aussi bien que du Tammouz (1) de la Chaldée. Retrouverait-on donc chez les grossiers pasteurs du sud de l'Afrique, sous sa forme la plus antique, bien que sans doute un peu défigurée, le prototype de certaines croyances, de certains procédés architecturaux plus tard en vogue à Babylone et à Memphis?

Enfin M. Brandis a parfaitement reconnu une allusion au culte des sept déités planétaires dans les noms mêmes donnés aux sept portes de Thèbes. On sait parfaitement que cette cité, d'origine phénicienne ou plutôt chananéenne, fut fondée vers le XIIIe siècle avant notre ère par le fabuleux Cadmus (2), héros éponyme de la colonisation sémitique en Beotie. Les dieux les plus honorés, par la suite, dans cette cité, étaient Apollon, Artémis, Zeus hypsistos et Aphrodite, dans lesquels le docte Allemand reconnaît sans peine les remplaçants grecs des déités planétaires chananéennes du Soleil, de la Lune, de Jupiter et de l'Étoile du matin. En outre, dans la légende, Cadmus se présente comme identique à Nébo, génie de la planète Mercure, et Europe, sa sœur, joue assez le rôle d'une déité lunaire. Enfin Arès, le correspondant du dieu de la planète Mars, apparaît comme le protecteur, par excellence, de la cité thébaine. On voit quelles traces y avait laissées l'ancien sabéisme phénicien.

(1) Ézéchiel, cap. VIII, verset 14. — M. l'abbé Ancessi, *Job et l'Égypte*, chap. V, p. 136.

(2) M. Fr. Lenormant, *Les premières civilisations*, t. II, p. 314 et suiv.; *La légende de Cadmus*, etc., Paris, 1874.

Maintenant, pour la distribution des portes de la métropole de la Béotie, on ne peut guère trouver de renseignements précis que dans le Pausanias. Son itinéraire semble, sur le point en question, le seul document antique parfaitement exact. Le voyageur grec nous donne du reste à entendre qu'il a adopté dans sa description un ordre méthodique. En suivant la liste des portes de Thèbes par lui présentée, M. Brandis en arrive à déterminer leur situation précise. La porte Electride, la première mentionnée, aboutissant à la route qui menait à Athènes, devait forcément se trouver au sud ou au sud-est de Thèbes. Ensuite vient la porte Prœtidique, s'ouvrant sur la route d'Eleusis, et par suite à l'est. La porte Néitique, nommée en troisième lieu, était vraisemblablement au nord-ouest. Puis venaient les portes dites de Cranaüs, de Zeus hypsistos, Ogygique ou d'Onga, et enfin la porte Homoloïde. Pausanias semble avoir commencé par la porte sud, qu'il prit pour pénétrer dans la ville, puis continue sa description en tirant sur l'est, pour revenir à son point de départ. Du reste, les détails topographiques ne sont pas ce qui nous intéresse le plus en ce moment. Il nous suffit de savoir dans quel ordre les entrées de la ville se trouvent citées. Voyons maintenant à quel astre correspondait chacune d'entre elles (1).

Commençons, ainsi que l'auteur grec, par la porte *Electrique*. Ce terme semble, par lui-même, assez significatif. Ἠλέκτωρ veut dire littéralement « celui qui châtie », et nous le trouvons dans Homère, pris non

(1) Brandis, *Die Bedeutung der Sieben Thoren Thebens*, p. 274 et suivantes.

seulement comme surnom, mais bien comme nom usuel du soleil. Un souvenir de la valeur de ce terme semble se retrouver jusque dans la légende mentionnée à la fois par Eschyle et par Euripide. C'est là, effectivement, que Capanée aurait été frappé de la foudre en punition de son impiété. Ajoutons que, tout auprès, l'on voyait encore, au temps de Pausanias, un temple dédié à Apollon Isménius. Le culte de ce dieu, aussi bien que celui de l'Apollon rhodien, avait, sans aucun doute, été substitué par les Hellènes au culte du dieu Soleil des Sémites occidentaux. La porte en question répondait donc bien visiblement à l'astre du jour.

Par suite, la porte *Prœtidique* devait se trouver placée sous la protection de la Lune. Son nom seul l'indique. L'on a déjà reconnu dans les trois filles de *Prœtus* le symbole des différentes phases de l'astre des nuits. Elles se trouvent d'ailleurs en une étroite relation avec Artémis, autre forme du même astre. Effectivement, Prœtus, à la suite d'une guérison miraculeuse due à cette déesse, lui fit élever des temples en divers lieux. Peut-être même les Thébains décernèrent-ils à Diane, qu'ils considéraient comme leur patronne, le titre d'Ἄρτεμις ἔυκλεια, en raison du culte qu'ils lui rendaient, et dont la gravité, la bienséance, offraient un notable contraste avec les brutales orgies célébrées par les Phéniciens en l'honneur de l'astre lunaire. Enfin, si, d'après Eschyle, Capanée, qui combattait à la porte Électrique, avait fait peindre sur son bouclier un guerrier nu portant une torche enflammée avec cette inscription : « J'embraserai la ville, » Tydée, dont le poste se trouvait à la porte de Prœtus, fit, toujours d'après le même auteur, représenter sur le sien une lune au

milieu d'un ciel étoilé. Ces légendes renferment évidemment un souvenir des faits et gestes des fondateurs de la ville, lesquels consacrèrent la première des portes en question à l'astre des jours, et la seconde à celui des nuits.

La troisième porte, ou *Néitique,* devait être attribuée à Mars. Toutefois, on ne rencontre dans les environs aucun sanctuaire consacré soit à Arès ou Mars, soit même à Hercule, lequel usurpa quelquefois, chez les Grecs, la place de l'ancien dieu phénicien de la guerre. Rappelons néanmoins que, d'après la légende populaire, c'est près de là que Junon aurait allaité Hercule enfant. L'on reconnaîtra de même un simulacre de la déité planétaire présidant au mardi, dans la statue d'*Héracles Echinocoloustes* qui se trouvait près de ces lieux, sur la route d'Oncheste.

Si nous jugeons que la porte *Cranaïque* devait être vouée à Hermès et au génie présidant au mercredi, ce n'est que par suite de la concordance manifeste existant entre les autres entrées de la ville et les diverses déités planétaires. Rien, en effet, ne rappelle ici le culte d'Hermès.

Près de la cinquième porte, l'on voyait le temple de *Zeus hypsistos.* Elle avait dû être édifiée en l'honneur de *Baal-Samim* « le seigneur des cieux. »

Devant la sixième porte, celle d'*Ogygès* ou d'*Onga,* se trouvait le sanctuaire d'*Athéné Onga,* que Pausanias indique positivement comme une divinité phénicienne. Elle apparaît dans la légende en qualité de déesse protectrice de Cadmus. Ce dernier lui sacrifie la vache qui l'avait aménée à Thèbes. L'on montrait, sur la hauteur,

l'autel et la statue à elle dédiés par ce prince. Bien que les Grecs en aient fait une Minerve, c'était bien réellement, à l'origine, l'Astarté phénicienne, le génie présidant à la planète Vénus et au vendredi. Aussi les Thébains avaient-ils placé la statue de la déesse qui avait donné son nom à la porte Ongaïque sur la hauteur, à côté des trois antiques simulacres d'*Uranie*, de *Pandémos* et d'*Apostrophia*, lesquelles sont bien réellement des aphrodites.

En ce qui concerne la porte *Homoloïque*, M. Brandis a suffisamment démontré qu'elle devait son nom à un *Zeus Homoloïde*, spécialement adoré à Thèbes et à Orchomène. Or, nous savons que les Grecs ont souvent confondu avec leur *Zeus* ou Jupiter la puissante déité présidant, d'après la donnée sémitique, à la planète Saturne. Peut-être même, mais la chose n'est pas du tout certaine, ce mot *homoloïde* devrait-il se rattacher à l'expression sémitique *Hobal*, littéralement « le vieux ». Les Arabes, paraît-il, donnaient parfois ce nom au génie présidant à la plus éloignée des planètes qu'ils connussent.

On voit que le mode de rangement des planètes était chez les Phéniciens le même qu'à Ninive et chez les Hébreux, puisque l'on débutait par le soleil. Le génie symbolique des Orientaux éclate d'une façon bien remarquable dans ce soin qu'ils prenaient de donner autant de portes aux cités par eux fondées qu'ils comptaient de satellites de la terre, et de les placer sous le patronage de ces dernières. Enfin, peut-être découvrirons-nous même ici les traces d'une certaine corrélation établie entre chaque planète et un point de l'espace. La porte Électrique aura été placée au sud, région par excellence de

la chaleur, précisément parce que ce point de l'univers était censé correspondre à l'astre du jour. L'est se sera trouvé dévolu à la lune. Le cruel dieu de la guerre aura eu dans ses attributions le nord, plage réputée néfaste, et cela par opposition aux deux précédents, que l'on regardait comme favorables. Enfin les autres déités planétaires, ayant sans doute une moindre importance, étaient reléguées à l'occident. C'était une région considérée comme assez peu favorable, mais pourtant de moins mauvais augure que le septentrion.

Sans doute, la prééminence de l'astre des nuits sur le soleil n'apparaît point aussi accusée ici que dans la symbolique babylonienne. N'oublions pas, cependant, que la porte orientale de Thèbes se trouvait consacrée à la lune. M. Brandis pense que les colons phéniciens avaient adopté l'Orient comme région honorable, parce qu'ils étaient venus de ce côté jeter les fondements de la cité thébaine. C'était en effet leur itinéraire le plus naturel. Toutefois, besoin n'était pas d'une telle circonstance pour expliquer cette particularité. Depuis la plus haute antiquité, l'est avait toujours été aux yeux des enfants de Sem la région sacrée par excellence, parce que là se levait l'astre du jour (1). C'est un point que nous avons traité assez au long, dans un précédent travail, pour n'avoir point à y revenir ici.

Du reste, l'idée d'une corrélation à établir entre certains métaux et certaines déités correspondantes était tellement entrée dans les usages religieux des anciens

(1) M. Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes*, t. I, p. 49, Paris, 1847. — *De quelques idées symboliques*, etc., t. III des *Actes de la Société philologique*, p. 233.

Sémites ou des peuples qui s'étaient instruits à leur école, que non seulement on fabriquait de préférence les idoles des dieux avec la substance qui leur était spécialement consacrée, mais encore que les Phéniciens plaçaient telle ou telle région sous la protection de telle ou telle déité, en raison de la nature des richesses minérales que renfermait son sol. Ainsi, dans le voisinage des mines d'argent de Castulo, en Béotie, et de l'île d'Artemisium, située à l'opposite du cap *Argentarius,* sur la côte Etrusque, c'est le culte d'*Artémis*, de la déesse lunaire que nous trouvons en vigueur. Enfin, dans les pays abondants en or, tels que la Colchide et les côtes de Syrie, le culte du soleil prédominait. Sur tous ces points, nous ne pouvons nous empêcher de reconnaître des traces de l'influence exercée par les navigateurs sidoniens.

Toutefois, le caractère méditatif des Orientaux, qui se plaisait à renfermer pour ainsi dire toute la nature dans un vaste système de symbolisme, ne s'arrêta pas là. Un ou plusieurs animaux furent d'ordinaire attribués à chaque divinité, en raison sans doute des qualités que l'on avait cru remarquer chez lui et de leur rapport avec le rôle assigné au dieu. Ainsi le chien accompagne d'ordinaire, nous ne savons trop pour quel motif, *Bin,* le génie des phénomènes météorologiques (1). Nirgal, le dieu des combats et le patron de la planète Mars, se trouve accompagné d'êtres à humeur éminemment belliqueuse, par exemple le coq, le lion (2). L'on est d'accord aujourd'hui à reconnaître autant d'emblêmes du Mars chaldéen dans

(1) M. Fr. Lenormant, *Essai sur Bérose*, etc., p. 95.
(2) Id., *ibid.,* p. 122.

ces taureaux ou lions à face humaine qui gardaient l'entrée des palais de Ninive et de Babylone (1). L'on conçoit facilement le roi des animaux affecté à Nirgal ; la donnée symbolique semble plus difficile à expliquer en ce qui concerne le taureau, pris comme emblême du même dieu. En effet, ce ruminant était plutôt pris chez les Babyloniens comme représentant du principe femelle, humide et passif, tandis que le lion passait pour l'image de la puissance solaire, mâle et génératrice. Voilà pourquoi de nombreuses pierres gravées de la Phénicie représentent Astarté, personnification de la lune et du principe féminin, portée sur un taureau. Il est vrai que, dans la symbolique orientale et même égyptienne, telle déité était considérée comme masculine par rapport à telle autre, et comme femelle relativement à une troisième (2). Quoi qu'il en soit, des témoignages précis nous apprennent qu'à Cutha, Nirgal se trouvait adoré sous la figure d'un lion. Certains cylindres le représentent affublé de pattes de coq. Le chien de saint Roch, le pourceau de saint Antoine ne nous rappellent-ils pas un peu ces animaux sacrés de l'antique Chaldée ?

Cette sorte de zoolâtrie, en vigueur dans une partie notable du monde sémitique et si supérieure, du moins sous le rapport plastique, à celle de l'Egypte, nous expliquerait l'usage babylonien de figurer les déités planétaires portées sur des animaux. Elles sont représentées de la sorte sur le bas-relief de Maaltaï. Malheureusement, l'état

(1) M. Fr. Lenormant, *Essai sur Bérose*, etc., p. 120.

(2) M. de Vogüé, *Inscriptions phéniciennes de l'île de Chypre*, p. 147 du nº d'août 1867 du *Journal asiatique*. — Plutarque, *De Iside et Oriside*.

de dégradation de ce monument ne nous permet point de déterminer l'ordre desdites planètes. Ce qui est certain, c'est que l'une d'elles reçoit le nom accadien ou kasdo-scythique de *Nummu,* correspondant à l'assyrien *Zibu* « loup ». L'on sait d'ailleurs que l'astre de Saturne, dans cette dernière langue, s'appelait *Alap-Shamash*, littéralement « taureau du soleil ».

Maintenant, l'on a cru découvrir une certaine relation entre les noms de plusieurs des rois antédiluviens de la Chaldée, cités par Bérose (1), et les différents signes zodiacaux figurés, eux aussi, par des animaux (2). Ainsi le nom d'*Alorus*, le premier des monarques mythiques en question, se pourrait rendre en assyrien par *Ail-ur*, littéralement « bélier de lumière ». Il répondrait, par conséquent, au premier signe de zodiaque, c'est-à-dire à celui du *Bélier*. Le nom du second souverain, *Alaparus,* se traduirait par *Alap-ur* ou « taureau lumineux ». Ce serait une personnification du signe du « Taureau ». Quant au troisième, *Amélon* ou *Almélon,* M. Lenormant y verrait volontiers une transformation de l'assyrien *Ablâni* « les fils », ou, peut-être, *Abal-ur* « enfant de lumière », se rapportant, par suite, à la constellation des Gémeaux. *Amménon,* le quatrième monarque, répond au solstice d'été, à la saison la plus chaude de l'année, comme l'indique son nom, qui n'est qu'une corruption de l'assyrien *Xammanu,* littéralement « le brûlant ». L'auteur français laisse de côté les autres noms, lesquels offriraient plus de difficulté d'interprétation. Il insiste seulement

(1) M. Fr. Lenormant, *Commentaire sur Bérose*, p. 371, en note.
(2) Id., *ibid.*, p. 235 et suiv.

sur celui du sixième roi, *Daon* ou *Davonus*, le rapprochant de l'accadien *Dav* « dame, maîtresse », qui entre comme élément dans le nom de la déesse *Davkina*. Daon représenterait alors, tout naturellement, le signe de la Vierge.

Les explications proposées par M. Lenormant semblent, à coup sûr, séduisantes; mais sont-elles, d'une façon évidente, conformes à la réalité des faits? C'est ce que les gens prudents et critiques n'oseront affirmer, tant que nous n'aurons pas retrouvé les noms cités plus haut, sous leur forme assyrienne et écrits en caractères cunéiformes.

En tout cas, cette corrélation entre les signes zodiacaux et les patriarches antédiluviens ne saurait être traitée plus longuement ici, puisque le présent travail se trouve exclusivement consacré à l'étude de la symbolique planétaire.

Remarquons cependant que l'affectation d'animaux aux constellations du zodiaque, aussi bien qu'aux planètes, nous induirait à admettre également que les astrologues de la Chaldée établissaient un certain rapport entre sept au moins de ces signes mensuels et les sept astres connus par eux. Cela serait, à coup sûr, tout à fait conforme à ce que nous savons déjà de la doctrine assyrienne.

Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, que nous ne donnons ici que sous toutes réserves, et prenant pour base le système proposé par M. Lenormant, voici le tableau que nous croirions pouvoir offrir de quelques-unes de ces corrélations :

NOM du DIEU PLANÉTAIRE.	PLANÈTE correspondante.	JOUR de la semaine correspondante.	SIGNE du ZODIAQUE.	MOIS correspondant	ROI ANTÉDILUVIEN correspondant.
Shin.	Lune.	Dimanche	Gémeaux.	Sivanu.	Amélon ou Amillaros.
Nirgal.	Mars.	Mardi.	Lion.	Abu.	Mégalarus.
Ishtar.	Vénus.	Vendredi.	Vierge.	Ululu.	Daon, Davonus
Adar-Samdan.	Saturne.	Samedi.	Taureau.	Airu.	Alaparus.

Mais il est temps de sortir du domaine des hypothèses; nous retrouvons beaucoup d'autres traces du vieux symbolisme chaldéen chez diverses nations de l'Asie occidentale. L'on a déjà rapproché des tours planétaires de Ninive et de Babylone ces tours en bois à sept étages (ἑπτώφροι ξύλινοι πύργοι) des Mœsynequès qui habitaient les environs de la Chaldée et des Tibaréniens du Pont. La principale d'entre elles s'élevait dans la ville métropole de ces peuples et sur un point élevé. Ces édifices nous rappellent ainsi, et à un double titre, le château royal de Déjocès à Ecbatane. On ne nous dit point, il est vrai, qu'elles fussent, comme ce dernier, peintes de couleurs différentes pour chaque étage. Le sabéisme, ou adoration des corps planétaires, semble également avoir joué un rôle très-important chez les ἑπτακωμήται, voisins de la Colchide, où le culte du soleil était très-florissant.

Le zoroastrisme, cette croyance qui semble en grande partie composée d'emprunts faits aux religions les plus diverses, védique, assyrienne, juive, subit également l'influence de ces données symboliques. Ne sont-ce pas, en effet, les sept sphères planétaires de Babylonie que nous retrouvons dans les sept parties de la terre ou *khesvars*

des Parsis, lesquels apparaissent symétriquement disposées autour d'un centre qui est l'Iran? On reconnaît ici la trace de ce penchant qu'ont éprouvé presque tous les peuples anciens à faire de la région par eux habitée le point central du globe ; et, à cet égard, les Chinois sont loin d'être les seuls qui aient pu être tentés de donner à leur pays le nom d' « empire du milieu ». Mais est-ce que Ptolémée, suivi en cela par les astronomes, non seulement de l'antiquité, mais encore du moyen âge, ne plaçait pas notre terre au centre de l'univers ?

Quoi qu'il en soit, de cette donnée mythique vient incontestablement l'expression de *yâm haptô-karschvaïrim* « la terre aux sept *keshvars* », que nous rencontrons assez souvent dans l'Avesta (1). Si, comme le pense M. Bréal, le terme *var,* que le Boundehesch traduit par « source d'eau » (2), avait primitivement la valeur d' « enceinte, enclos », on le sait, d'un autre côté, le terme *kerd,* à partir du VIIIe siècle de notre ère, fut employé dans le sens de « cité, château fort ». Il faudrait donc rendre l'expression *keshvar* par « enceinte de la forteresse » (3). Le *keshvar,* par conséquent, devrait être regardé moins comme une région géographique que comme une enceinte imaginaire, ayant pour chef quelqu'une des divinités du mazdéisme, une espèce de royaume planétaire ou sidéral. Ce qui nous pourrait confirmer dans cette manière de voir, c'est que, d'après les

(1) Burnouf, *Journal asiatique,* 1846, t. I, p. 140, en note.

(2) Anquetil, *Zend-Avesta,* t. II, p. 395.

(3) M. Michel Bréal, *Fragments de critique zend* (*De la géographie de l'Avesta*), p. 12 et 13. — Extrait du no 6 de l'année 1862 du *Journal asiatique.*

Parsis eux-mêmes, le *Quaniratha* (le *Khounnerets* d'Anquetil), le septième et dernier des *keshvars*, représente, à lui seul, la terre tout entière. Le Minokhired dit que, à moins d'être dieu ou démon, on ne peut passer d'un *keshvar* à l'autre.

C'est, sans doute, de cette donnée zoroastrienne que s'était inspiré Manès, lorsqu'il représente le ciel comme entouré d'un large fossé que protègent Dieu et les anges contre les attaques des mauvais esprits.

Au reste, après même que le terme en question eut été transporté du monde sidéral au monde terrestre, la notion des sept cieux empruntée à la Chaldée n'en resta pas moins familière aux Parsis. Ils sont nommés et décrits dans le *Harduvirat-Nameh*. C'est de là, sans doute, que la cosmogonie chrétienne, et en particulier Dante, dans sa Divine comédie, ont pris l'idée des sept cercles infernaux. Les traditions juives de la dernière époque et le Coran lui-même contiennent quelques allusions à ces vieilles croyances de la Babylonie.

Une dernière réminiscence, mais bien affaiblie, des palais planétaires et des couleurs affectées à chaque sphère, soit terrestre, soit céleste, se découvrirait peut-être encore dans le *château blanc* du roi Bâhram et le *château d'airain* dont parle le *Schah-Nameh,* ce fidèle interprète des traditions antiques. Il en est de même du *Kang-diz,* lequel constitue, d'après le *Bundehesch,* une sorte de paradis, de séjour des bienheureux, mais que Maçoudi regarde comme une grande ville fondée par Khaï-Khosrou, aux extrémités de l'Orient. Firdouci en fait le château d'Afrasiab, symbole des races du Touran, pris d'assaut par l'armée iranienne.

Ajoutons que le moyen âge chrétien se faisait du paradis terrestre une idée qui rappelle beaucoup les châteaux ou *diz* du Schah-Nameh. Ainsi, l'on représentait le jardin d'Eden entouré de hautes murailles et flanqué de tourelles. D'après une légende d'origine orientale, suivant toutes les apparences, Alexandre s'en va à la conquête du paradis terrestre et arrive jusqu'au pied de la forteresse, qu'il ne parvient point à franchir.

Enfin, l'écrivain arabe Maçoudi place chez les Sabéens de Harrân, outre les trois temples circulaires de la Chaîne, de la Matière et de l'Ame, ceux des corps célestes affectant chacun une forme géométrique différente. Celui de Saturne, par exemple, était hexagonal ; celui de Jupiter, triangulaire ; le sanctuaire de Mars, carré long ; l'édifice consacré à Vénus avait l'apparence d'un triangle inscrit dans un carré long ; celui de la Lune offrait la figure d'un octogone. Ces agencements de figures tenaient, dit l'écrivain musulman, à des mystères que les Sabéens ne divulguaient jamais. Sous le grand temple des Sabéens de ce pays existaient, suivant Kadi-ibn-Aïchoun de Harrân, qui mentionne le fait dans une longue *Kaçydeh,* quatre grands souterrains. L'on y conservait des idoles faites à l'image des corps célestes et des divinités supérieures (1).

Quelques personnes, ajoute Maçoudi, prétendent que la *Kaabah,* le grand sanctuaire des Musulmans, aurait été primitivement consacrée à Saturne. Si l'édifice a pu subsister pendant une si longue suite de siècles, il serait

(1) *Les prairies d'or de Maçoudi*, trad. de M. Barbier de Meynard, t. IV, chap. LXVI, p. 59 et suiv., Paris, 1865.

redevable de cette immunité au respect inspiré par la planète en question et à son influence conservatrice.

Au dire des païens, la *Kaabah* aurait même été l'un des sept temples placés sous l'invocation de planètes. Les autres se trouvaient dans l'Inde, en Perse, dans le Yémen. Quant au septième et dernier, il avait été bâti aux extrémités de la Chine, par un descendant au quatrième degré de Noé, ou, suivant d'autres, par un roi turc, qui le partagea en sept étages éclairés chacun par sept grandes fenêtres, en face de chacune desquelles se trouvait une idole représentant l'une des sept planètes. Elle était formée de gemmes sur lesquelles les planètes étaient censées agir, telles que rubis, cornalines, émeraudes, et cela précisément d'après la différence de leurs couleurs. Un autre temple, dont nous n'avons pas à décrire ici toutes les merveilles, aurait été également situé aux confins de la Chine. Il était de forme circulaire, entouré de sept portes et surmonté d'un dôme heptagone. Nous découvrons sans peine en lui, comme dans tous les édifices précédents, une réminiscence des vieux *Ziggurat* de la Chaldée.

H. de Charencey.

(*A continuer.*)

L'HISTOIRE DES ROIS MAGES.

Die heil'gen drei Kœnig' mit ihrem Stern,
Sie essen, sie trinken...

(GŒTHE, *Epiphaniasfest.*)

I

« Ces trois saints rois, avec leur étoile, ils mangent, ils boivent », et, ajoute la chanson, ils n'aiment pas à payer : *sie zalen nicht gern*. Ce n'est pourtant pas faute d'avoir de l'or ; la tradition populaire et la plupart des artistes qui l'ont interprétée les en ont richement pourvus. Voyez surtout la splendide *Adoration des Mages* de Rubens, au Louvre. Mais notre épigraphe ne se rapporte pas aux saints rois de la légende ; elle fait allusion à la parcimonie, souvent excusable d'ailleurs, des rois dits de la fève, auxquels incombent les frais des bacchanales du roi-boit. Cela a ainsi été de tout temps en France, en Allemagne, en Suisse et ailleurs, et Gœthe ne fait que répéter dans les vers susdits un dicton qui a cours dans

plusieurs pays. Avec nombre d'autres proverbes relatifs aux mages (1), notre épigraphe prouve, dans tous les cas, ce que nous tenions à constater dès l'abord, que les personnages qui forment le sujet de cette étude sont toujours vivants et bien vivants. Que le peuple en ait fait en outre, par surcroît, de bons vivants, cela achève de démontrer la grande popularité de leur fête, d'une fête qui trouve son expression la plus haute dans le cri : Le roi boit ! Voyez à ce sujet le tableau de Jordaens qui, lui aussi, fait partie de la magnifique galerie du Louvre.

Ainsi, l'histoire des rois mages vaudrait déjà pour elle-même la peine d'être étudiée, si elle n'en était digne surtout par un autre motif, motif supérieur, il n'y a pas le moindre doute, puisqu'il intéresse l'humanité entière. En effet, cette histoire symbolise, comme nous aurons occasion de l'expliquer, une des trois grandes phases de l'évolution morale que subit l'humanité pour accomplir une destinée qu'elle s'est elle-même imposée à l'origine de son existence, et dont le mythe de la femme et du serpent, déjà traité par nous, indique, avec la légende du Juif-Errant, le sens et la portée.

Pour le moment, il s'agit d'autre chose. Il nous faut d'abord étudier l'histoire des mages sur le fond des récits

(1) Voir l'excellent ouvrage de Wander, *Deutsches Sprichwörter-Lexikon,* II, col. 1484. On compte une douzaine de ces proverbes. Des personnes prudes font à ce grand recueil le reproche d'être trop complet, d'être *schmutzig*, sale, ordurier par endroits, mais c'est là faire preuve d'hypocrisie ou de sottise. Les sciences historiques ne sont pas justiciables du *cant*; et ceux qui font leur lecture favorite de la *Bible* devraient le savoir.

de l'évangile selon saint Matthieu et des apocryphes, étude que Tillemont et d'autres n'ont qu'ébauchée, si même ils ne l'ont engagée dans une voie où l'esprit de la critique historique n'est pour rien. Mais auparavant, il est à propos d'élucider la question de l'origine des mages et celle du culte des astres.

Commençons par établir que les mages, à les considérer dans l'ordre religieux et dans l'ordre historique, se divisent en deux classes foncièrement différentes : qu'ils se divisent en mages bactriens ou pyrolâtres, et en mages chaldéens ou astrolâtres. Les premiers précèdent les autres dans l'ordre chronologique, et leur priorité, sous le rapport nominal, est constatée par le mot *mage* même, en ce que *môghu*, d'où notre « mage », est zend, ou, plus correctement, bactrien (1). C'est, en effet, en bactrien, qui est la souche ou du moins l'aîné des idiomes irâniens, qu'il trouve une étymologie assurée dans le radical *maz* « être grand », et cela par l'intermédiaire de *maga* « grandeur » et de *magavan* « grand » (2). Le nom de mage, dont la valeur est d'abord sociale plutôt que sacerdotale, mais qui cependant, chez les Parses, a fini par ne plus désigner que le prêtre en chef (3), le nom de mage correspond donc au titre que prennent modestement les évêques français. Il seyait assurément au saint d'Ormazd et son interlocuteur, comme Moïse le fut

(1) Le mot zend, on le sait assez, ne désigne la langue bactrienne, l'irânien premier, que par un singulier malentendu. Cependant on persiste à s'en servir comme si on ne le savait pas.

(2) Cf. le sanskrit *maghâvan*, doué de grandeur. — V. Justi, *Handbuch der Zendsprache*, s. h. v.

(3) *Mobed* (mogbed en arménien), du bactrien *moghupaiti*.

de Jahwé, à ce Zoroastre qui, Mède d'origine (1), fut le mage par excellence et mérita, par son assimilation à Abram, le père élevé, אב רם, d'être revendiqué aussi par les adorateurs des astres comme le plus grand prophète, et par tous les peuples comme le type des magiciens. Mais c'est sur la terre iranienne, dans l'Airyana Vaeja prolongé par la grâce d'Ormazd, que Zarathustra institua sa religion et offrit le premier sacrifice au feu, fils d'Ormazd (2). On dit même qu'il fut tué à l'autel.

Mais laissons pour le moment Zoroastre qui, pour Clément d'Alexandrie, est un Perse (3), et pour d'autres un Pamphylien ou même un naturel de la Proconèse (4), petite île de la Propontide (mer de Marmara). Toutes ces indications ne sont pas absolument inexactes, en ce sens, bien entendu, que Zoroastre est devenu, par la suite, la personnalité religieuse la plus éminente, ou peu s'en faut, de presque tous les peuples de l'Orient. Il apparaît du moins pourvu de lettres de grande naturalisation dans six ou sept pays différents, ainsi que l'a établi déjà Th. Stanley, il y a un siècle et demi (5).

Revenons aux mages, et remarquons que, dans toutes les religions où on les trouve établis, ils formaient une société à part, et que cette position était déjà celle des mages mèdes, les premiers en date. En Médie, nous dit

(1) *Zoroastri mago medorum principi.* (Cephalionis *Fragmenta,* II, collect. Didot, III, 627.)

(2) V. *Bundehesh*, XXXIII ; *Yaçna*, IX, 43 sq.

(3) Ζωροάστρην δὲ τὸν Μάγον τὸν Πέρσην. (Clem. Alex., *Strom.*, I, 357.)

(4) Pline, *Hist. nat.*, XXX, 1.

(5) Thom. Stanley, *Historia philosophiæ,* III, p. 251, Venetiis, 1731, 4. Cf. d'Herbelot, *Bibliothèque orientale* s. v. *Zerdascht,* III, 604.

Hérodote (1), les mages constituaient une aristocratie sacerdotale, une tribu spéciale dans la nation; et dans l'Assyrie, depuis que les Mèdes victorieux avaient pu s'établir dans cet empire, les mages possédaient les terres les plus fertiles (2). Les conditions de l'existence des mages sont ainsi comparables à celles des Lévites en Israël (3), sauf que les clercs mèdes ne se recrutaient pas par l'hérédité. Mais, sans les mages, aucun acte de religion ne pouvait se faire valablement (4); ils prétendaient que la divinité ne voulait être invoquée que par eux : ὡς αὐτοὺς μόνους ἀκουομένους (5). Nous voyons Alexandre se conformer à ces prétentions (6).

C'est faussement caractériser la religion des mages et confondre les choses et les temps que de dire avec Philon d'Alexandrie, Ammien Marcellin (7), Jamblique (8) et d'autres, que le magisme mède avait sa source, d'une part dans les mystères des Chaldéens, et de l'autre dans la doctrine transcendante des brahmanes, et que ses prêtres cherchaient la vérité dans l'étude de la nature (9). Sans doute le caractère du zoroastrisme est mystique, et mystique au possible; mais ce mysticisme

(1) Hérodote, I, 101.

(2) Ammiani Marcellini *Rerum gestarum* lib. XXIII, 6, 32.

(3) V. mon ouvrage : *Le Moïse historique*, etc., p. 55 sqq.

(4) Hérodote, I, 132. — Ammiani Marcellini XXIII, 6, 35 : *Eratque piaculum aras adire vel hostiam contrectare*, etc.

(5) Diogenii Laertii *Vitæ et Placita Philosophorum*, Proemium, 6.

(6) Arrian., *Exped. Alex.*, III, 6.

(7) *Ex Chaldæorum arcanes... præcelsa Brachmanorum ingenia.* (Amm. Marc., XXIII, 6, 32, 33. — Philo, *Quod omnis probus liber*, v. *Opera*, p. 678, Tournèbe, Colon. Agripp., 1613.

(8) Ap. Porphyr., *Vita Pythag.*, XIX. — Pline, *Hist. N.*, XXX, 1, 2.

(9) *Magi naturæ scrutatores præ veritatis cognoscendæ studio.*

est *sui generis* et ne rappelle en rien le mysticisme des Upanishats, ni aussi les mystères astrologiques des Babyloniens et de la Kabbale. Quant à l'étude de la nature, à moins qu'on ne veuille dire que l'esprit de classement qui règne dans l'Avesta et dans le Bundehesh relève spécialement de l'étude de la nature, nous pensons que c'est affaire de convention ou de système, et que la nature n'a pas grand chose à y voir (1). Ce qui est vrai, comme le montrent les textes sacrés et comme l'avait bien vu Philon de Byblos, c'est que le magisme ou zoroastrisme (car c'est tout un au fond) était un monothéisme nettement caractérisé par la priorité d'Ormazd sur Ahriman, et par un mysticisme qui, pour être spiritualiste (2), ne laisse pas de friser souvent le matérialisme le plus cru. Mais là où l'historien de l'empereur Julien est exact, c'est quand il dit que les mages conservaient en un foyer qui ne s'éteint jamais une émanation du feu céleste : *ignem cœlitus lapsum apud se sempiternis foculis custodiri.* Voilà qui convient parfaitement aux *âthravas* (les πύραθοι de Strabon), aux *çaoskjañtas,* aux sacerdotes et adorateurs du feu, dont le centre était cette Raga, non loin de la ville actuelle de Téhéran (3), qui passait pour être le

(1) La nature, l'Avesta la connaît aussi, mais c'est la basse nature. Et il s'y rue parfois, quand il dit, par exemple, que celui qui soigne bien son ventre (l'empiffre de viande) incarne préférablement en soi l'esprit de sainteté. (*Vendidâd*, IV, 134.) — V. aussi ce que Xénophon dit du changement en mauvais des mœurs irâniennes après la mort du Louis XIV perse, Cyrus-le-Grand. (*Cyri inst.*, VIII, 8.)

(2) Les preuves en sont à toutes les pages du Yaçna et des Gâthâs surtout. V. entre autres le hâ XIII du Yaçna. — Philonis Byblii *Fragmenta*, IX, p. 572, t. III des *Fragm. hist. græc.*, collect. Didot.

(3) Raga porte l'épithète de zarathustrienne (Yaçna, XIX, 51). —

lieu de naissance de Zoroastre, du Zoroastre du Bundehesh. Et Diogène Laërte est bien renseigné quand il rapporte, d'après Hécaté d'Abdère (1) sans doute, que les mages traitaient de la substance et de la génération des dieux (2), au nombre desquels ils mettaient le feu, la terre et l'eau ; qu'ils proscrivaient les représentations *sensibles ;* qu'ils s'occupaient aussi de divinations et de prédictions, mais que, comme le dit Aristote, ils ne connaissaient point cette espèce de magie qui a recours aux prestiges : τὴν δὲ γοητικὴν μαγείαν οὐδ' ἔγνωσαν φησὶν Ἀριστοτέλης (3). Il paraît toutefois qu'Aristote n'a jamais dit cela et que le *Magicum* (4) est un ouvrage dont on le dote comme on prête aux riches. Ce serait plutôt Dino, un auteur qui vivait aussi au temps d'Alexandre, qui aurait écrit, dans un livre intitulé *Persica*, que le magisme repoussait les pratiques de sorcellerie (5). Quoi qu'il en soit de ces témoignages, sur lesquels nous aurons occasion de revenir, le fait est que la prestidigitation des prestiges, qui

Kiepert pense que Raga était située bien plus à l'est, et qu'elle était identique avec les Ragæa, Ῥάγαια, que Ptolémée (VI, s., p. 175, Bert.) énumère la dernière parmi les villes de la Parthie.

(1) *Hecatæus deos quoque e magorum sententia genitos esse dicit.* (V. Hecatæus Abderita, *Fragmenta,* nº 19 ; II, 396.)

(2) Les mages zoroastriens avaient l'esprit fort systématique et très-porté aux catégories. De là le grand nombre de leurs génies, dont chacun était le chef d'une classe d'êtres. A ce sujet, voyez surtout le *Vispered,* mot qui signifie précisément tous les chefs, *viçpe ratavas*, et dans lequel ces chefs sont spécialement invoqués.

(3) Diogen. Laert., *Proemium.*

(4) Il y a aussi les *magica,* τὰ μαγίκα, de Xanthus, dont nous ne possédons que de maigres fragments. — V. *Fragm. Hist. græcorum,* I, 43.

(5) Dinonis *Fragmenta* e libro V ; *ibid.,* II, 90.

aboutit à la sorcellerie et constitue ce qu'on appelle la magie, n'est pas le fait de Zoroastre ni du magisme zoroastrien, quoi qu'en disent Trogne Pompée, contemporain de notre ère (1), et Plutarque, qui, comme lui, vivait dans les temps où les livres du magisme n'avaient pas encore été, paraît-il, constitués. Ce qui a pu tromper le bon et véridique Plutarque, c'est que, comme le remarque Anquetil (2), ayant été présent à quelque office des Parses, il aura pris pour une invocation à Ahriman et aux esprits du mal enchanteurs et destructeurs ce qui était une malédiction du méchant et une supplication adressée à Homa de s'opposer à l'envahissement des Drukhs. Loin d'invoquer Pluton et les Ténèbres (3) et d'accomplir des rites infernaux, les mages n'invoquaient qu'Ahura, le maître saint du monde pur, et n'offraient qu'à lui le sacrifice d'oblation et d'immolation. (Voyez le Yaçna, le livre liturgique de l'Avesta, et surtout les chapitres IX et XXVII.) « Il est certain, dit Anquetil, que les mages, disciples de Zoroastre, n'ont jamais honoré les mauvais génies (4) ».

Cependant, le zoroastrisme connaît la magie; seulement

(1) V. son abréviateur Justin, I, 1.

(2) V. Anquetil-Duperron dans l'*Histoire de l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres*, t. XXXIV, p. 383 sq., 1770.

(3) Plutarchus, *De Iside et Osiride*, XLVI sq. : *τὸν ἅδην ἀνακαλοῦνται καὶ τὸν σκότον κτλ.* Plutarque sait, d'ailleurs, qu'Ormazd est né de la plus pure lumière et Ahriman des ténèbres : *Ὁ μὲν Ὠρομάζης ἐκ τοῦ καθαρωτάτου φάους, ὁ δ' Ἀρειμάνιος ἐκ τοῦ ζόφου γεγονώς*, et qu'ils sont constamment en guerre entre eux : *πολεμοῦσιν ἀλλήλοις*.

(4) Après plus de cent ans, et malgré tous les progrès qu'on a faits dans la connaissance des choses iraniennes, l'autorité d'Anquetil est toujours encore imposante. Il est et demeure le fondateur réel de la science zende. On l'oublie trop.

elle y est d'emprunt et ne s'y est introduite qu'à la sollicitation, pour ainsi dire, de l'astrolâtrie babylonienne. L'origine de la magie est dans le chaldéisme, puis aussi dans la Kabbale juive. Mahomet ne s'y trompa pas ; il mit les Chaldéens (magiciens) et les Juifs dans le même sac (1).

Les mages sont longtemps restés inconnus aux Perses, et, tant qu'ont régné les Achéménides, l'institution n'en a pu s'établir dans la Perse. Jamais, dans la suite, elle n'est non plus devenue populaire chez les montagnards du Farsistan. Mais ils l'ont connue de bonne heure ; ils l'ont connue depuis que Phraortès, fils et successeur de Deïokès (2), avait, vers le milieu du VIIe siècle avant notre ère, soumis les Perses aux Mèdes, pour se tourner ensuite, les deux peuples congénères réunis, contre l'Assyrie, leur ancienne ennemie depuis Tiglathpilesar, en 745. Cependant, ce ne fut que lorsque la Perse, conduite par Cyrus en 559 avant J.-C., eut pris possession de la Médie, que les mages réussirent à prendre pied chez les Perses, par des raisons politiques d'abord, puis parce qu'une civilisation supérieure ne peut pas ne pas en imposer plus ou moins à des vainqueurs encore barbares. Au reste, la religion des Perses était aryenne, comme celle de leurs congénères mèdes. « Ils

(1) V. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammed*, III, 377.

(2) M. Maspéro, dans son *Hist. des peuples d'Orient*, p. 462 sqq., traite de « fiction poétique » tout le récit d'Hérodote, relativement à Deïokès et Phraortès. Pour un historien, c'est là faire preuve de beaucoup de légèreté, et Gutschmid, un esprit critique s'il en fût, n'a pas eu de la peine à justifier sur ce point aussi la véracité et la crédibilité du père de l'histoire. (V. Gutschmid, *Neue Beiträge zur Geschichte des alten Orients*.)

ont coutume, dit Hérodote (1), de sacrifier à Jupiter sur le sommet des montagnes et donnent le nom de Jupiter à toute la circonférence du ciel. Ils font encore des sacrifices au soleil, à la lune, à la terre et aux vents ; ce sont des divinités auxquelles leur culte s'adresse depuis des temps immémoriaux : τούτοισι μὲν δὴ μούνοισι θύουσι ἀρχῆθεν. ». C'est justement aussi en substance le personnel divin des Aryens de l'Inde, où on voit Varuna, οὐρανός, qui a l'empire du ciel et de la terre, le dieu suprême de l'univers (2), presque toujours invoqué en même temps que Mitra, le soleil (3). Ormazd, qui est le Jupiter d'Hérodote, serait ainsi identiquement le même dieu que Varuna, et l'éminent indianiste Roth est le premier qui l'a vu et constaté (4).

D'ailleurs, les renseignements d'Hérodote sont corroborés par l'Avesta et le Bundehesh, livres dont la forme ou la rédaction générale est sans doute, quant au dernier surtout, assez moderne, mais qui, pour le fond, sont d'une antiquité fort respectable. Toutes les créatures pures sont invoquées dans le Yaçna à l'égal les unes des autres, et le culte des étoiles, remarquons bien ce point, n'occupe pas dans le magisme bactrien une place privilégiée. Le Bundehesh, il est vrai, présente les étoiles comme les génies tuté-

(1) Herod., I, 131. — Cf. Xenophon, *Cyri Institutio,* l. VIII, chap. VII, p. 178, éd. Didot, où l'auteur dit que Cyrus, sur le point de mourir, sacrifia, selon le rite perse, sur les montagnes à Ormazd, à Mithra et aux autres dieux.

(2) *Rig-Véda,* I, 6, 2.

(3) Cf. Strabonis *Geographica*, XV, chap. III, §§ 13, 14, 15, éd. Müller et Dübner.

(4) V. Roth, *Die höchsten Arischen Götter,* dans *Zeitsch. der D. M. G.,* VI, p. 67 sqq.

laires de l'homme, qui prennent même, pour protéger leurs pupilles, la forme d'anges gardiens ou *fravashis*. Mais c'est là une conception qui, comme on peut le voir par le *Mînôkhired,* livre de date très-récente, est due à l'influence du ssabiisme, le magisme chaldéen moderne. Les Ssabiens, à cause de leur prétendu prophète Abraham, étaient tolérés même par l'islamisme naissant qui, d'ailleurs, avait besoin d'exercer la tolérance envers lui-même (1), et les adorateurs du feu, les Parsis, pour être tolérés, eux aussi, cherchaient à se confondre le plus possible avec les Ssabiens ou astrolâtres, en adoptant, en apparence du moins, quelques-unes de leurs croyances (2).

Il faut le redire : d'origine, le culte des étoiles est, dans la religion bactrienne ou mède, un culte secondaire. Le culte dominant resta celui d'Ormazd, sous la forme du culte du feu, symbole du jour, sans doute, mais aussi de la vie sociale. On le voit suffisamment déjà, parce que le feu, *âtar,* est nommé le fils d'Ahuramazda : *âtars Ahurahè mazdâo puthra ;* il est un des sept Ameshaçpentas ou saints immortels, et il en est le plus actif. L'invocation au feu, si elle n'est pas exprimée dans les inscriptions perses, est *visible* du moins, comme nous le montrerons tout à l'heure, sur les monuments, et on la lit à presque toutes les pages du livre liturgique. En voici une de ses formes : « J'annonce et j'accomplis ce sacrifice à ton (intention), ô feu, fils d'Ahuramazda (et) à tous les feux ensemble : *niraedhyemi*

(1) On sait que dès l'abord l'Islam se divisa en cinq grandes sectes : 1° les ismaélites ; 2° les imamites ; 3° les keïranites ; 4° les zeïdites ; 5° les ghoulat ou zélotes. (V. *Journ. asiatique*, 1874, t. IV, 163.)

(2) Cf. Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus,* I, 19 sqq.

hankâryemi tava âthro ahurahe mazdâo puthra mat viçpaeibyo âtarebyo (1). Aussi, ce que Darius reproche surtout à Gaumata, au mage mède usurpateur et un des faux Bardiyas (Smerdis) (2), c'est d'avoir, abstracteur religieux (3), détruit les *âyadanâs,* les lieux consacrés au culte du feu matériel (4), et dont on peut voir la forme, non ancienne sans doute, aux tombes royales de Nakch-i-Roustâm (5). L'assyrien les appelle *bit sa ilui*, les maisons de dieux. En un sens, l'expression est juste et ne contredit qu'en apparence Hérodote et Strabon (6), qui disent que les Perses n'avaient ni images plastiques, ἀγάλματα, ni autels, βωμούς ; Hérodote ajoute même : ni temples, μὲν καὶ ναούς. Mais il est évident que le père de l'histoire entendait par temples des bâtiments clos, murés et généralement couverts, comme en avaient alors les Grecs et depuis longtemps déjà, mais qu'il ne songeait pas aux temples dans le sens premier du mot, où le lieu sacré n'avait d'autre couverture que la libre voûte du ciel, ainsi que le dit le nom d'hypèthre (ὑπαιθρον à ciel ouvert), qui est demeuré à quelques-uns, à celui de Jupiter, à Olympie, par exemple, et au Panthéon. La voûte du Panthéon, dit Pline, fut construite

(1) *Yaçna*, I, 38. Comme les Indiens, les Irâniens connaissaient et distinguaient *cinq* espèces de feux, mais autrement classés.

(2) Un autre, qui était Perse, s'appelait Vahyazdâta.

(3) Aurait-il été des premiers disciples du prophète d'Ormazd ? Le patriarche Eutychius, qui écrivit au Xe siècle, dans ses *Annales*, Oxoniæ, 1658, p. 262, place Zorodascht au temps de ce Smerdis.

(4) V. *Inscription de Behistân ou Bisitoun*, ligne 63. — Cf. Ménant, *Leçons d'épigraphie assyrienne*, p. 89.

(5) V. la planche 88 du *Voyage en Perse*, par Flandin.

(6) Hérodote, I, 131. — Strabon, XV, III, 13.

convexe pour représenter la voûte céleste, véritable demeure des dieux (1). Les anciens Perses, Hérodote et Strabon le disent d'ailleurs, les Irâniens sacrifiaient donc aux dieux sur les lieux élevés et découverts, sur la cime des montagnes, et Xénophon et Dino sont plus explicites encore. C'est sur les sommets en plein air, ἐν ὑπαίθρῳ *sub divo* (2), qu'était placé le foyer, le pyrée. Mais plus tard ce pyrée devint un édifice où, pour célébrer le service religieux, on entrait comme dans le ναός grec, dans la *cella* romaine et dans nos chapelles, et les mages y entraient tous les jours, οἱ Μάγοι καθ' ἡμέραν δὲ εἰσιόντες (3). L'Avesta parle de ces temples sous le nom de *daityogâtus* (4), et les Parsis les appellent de là *dâdgâh*, et aussi *atesh-gâh*.

Ainsi Horace pouvait parler des temples des Parthes comme d'un lieu où l'on conservait les étendards de Crassus et qu'Auguste en arracha (5). Il est vrai que Parthes, Perses, Mèdes et Parsis ne sont pas tout à fait le même peuple, ni n'ont jamais eu exactement la même religion ;

(1) Remarquons que selon Eustathius (*Comment.*, 1154, 23), le père d'Uranus, le dieu du ciel, était Akmon, qui revient au sanscrit *açman*, qui veut dire *pierre*, et en zend *pierre* et *ciel*. Le ciel était ainsi une pierre voûtée, et c'est justement en réminiscence de cette idée qu'on voûtait le temple de Jupiter et de tous les dieux, quant on tenait à en faire des monuments de premier ordre.

(2) Xenophon, *Cyri institutio*, VIII, 1, p. 178, coll. Did. — Dino, *Persica*, n° 9, dans *Fragm. hist. græc.*, II, p. 91, coll. Did.

(3) Strabo, *Geogr.*, XV, 3, 15.

(4) *Vendidad*, VIII, 251. — En zend ou bactrien, *daithyogathus* veut dire : lieu consacré à la loi.

(5) *Sub duce qui templis Parthorum signa refixit.* (Horat., *Epist.*, I, 18.) — Les Seleucides gardèrent, après Alexandre, l'empire perse pendant soixante-seize ans, mais en 248 avant J.-C. ils furent troublés dans cette possession par l'avènement des Arsacides.

mais les Romains ni les Grecs non plus n'y regardaient de très-près, et d'ailleurs les Perses et les Mèdes étaient congénères et ὁμόγλωσσοι, de même langue, dit Strabon, d'accord en cela avec les monuments scripturaux, et quant aux Parthes, ils continuaient les Médo-Perses comme un peuple barbare peut continuer un peuple civilisé, c'est-à-dire à la diable, ce qui mécontenta fort les descendants assez directs des Médo-Perses, que nous appelons Parsis ou Parses, et les poussa à s'insurger contre les Arsacides pour rétablir la loi mâzdayaçnéenne dans toute sa pureté. Ils la codifièrent par suite dans l'Avesta.

Dans l'Avesta, comme Moïse dans le *Pentateuque*, comme Jésus dans l'Évangile, Zoroastre règne et gouverne en prophète chéri du dieu suprême, tandis que les inscriptions des Achéménides, monuments de la Perse proprement dits, si pleines de la gloire d'Auramazda et des autres dieux, les dieux des clans ou tribus, passent sous le plus complet silence le *çpitâma* ou saint du grand Dieu. On doit en conclure que les vrais et véritables Perses ne connurent pas la religion bactrienne sous la forme que l'infaillible représentant d'Ormazd, parmi les Mèdes d'abord, puis parmi les Médo-Perses et en dernier lieu parmi les Parsis, est censé lui avoir donnée, mille ans avant notre ère, s'il fallait en croire les supputations de Windischmann (1). Les Perses de la Perside étaient les vieux catholiques de leur temps ; ils étaient non Mazdayaçnéens, mais simplement Mazdéens ; ils s'en tenaient au vieux culte aryen des fonctions cosmiques, symboles de la vie morale, sociale et même politique, où c'est le feu qui accompagne et annonce

(1) *Zoroastrische Studien*, p. 163.

les dieux par l'intermédiaire d'un chef, mais ce chef n'est encore ni Yima ni Zarathustra, chefs symboliques ; c'est le roi qui règne. Sur les monuments perses, on voit souvent le roi qui procède à l'acte liturgique du feu ; il l'allume, et où qu'il aille, le feu le précède, ainsi que nous le disent d'ailleurs Hérodote, Epicharme, Strabon et d'autres (1). « Quel que soit le dieu auquel sacrifient les Perses, dit notamment Strabon, c'est toujours au feu que s'adressent d'abord leurs supplications : ὅτῳ δ' ἂν θύσωσι θεῷ, πρώτῳ τῷ πυρὶ εὔχονται (2) ». De même le premier mot du Véda est une invocation à Agni (3), et ces invocations se trouvent, plus ou moins étendues, dans 193 hymnes du Rik. Le mazdéisme des Perses n'a pas dû rester sur ce point en arrière du védisme des Indiens ; au contraire, car le feu chez eux avait un caractère tout à fait divin et non pas seulement sacré, comme chez les Indiens (4) ; à défaut de leurs hymnes,

(1) Absolument comme il est dit dans le Véda, relativement au maître du sacrifice : « *Prâsmâ agnim bharata,* porter le feu devant lui. » Nous aurons occasion d'y revenir. Cependant, j'ai traité avec quelque détail la question du culte du feu dans mes *Recherches sur la religion première de la race indo-irânienne,* chap. III, p. 50 sqq., et ce que j'y dis du culte commun du feu dans la religion indo-irânienne primitive se trouve confirmé dans la religion des autres races aryennes. Plutarque, par exemple, nous montre, dans la *Vie d'Aristide* (XX), le feu souillé par les barbares, et l'oracle de Delphes invitant les Grecs à prendre sur l'autel un feu entièrement pur, le feu sacré.

(2) Strab., *Geogr.,* XV, III, 16, p. 733. Casaubon.

(3) « Je célèbre Agni, le sacerdote domestique ou familial : *Agnim île purohitam.* Agni est célébré par les anciens sages ; il est célébré par ceux d'aujourd'hui : *Agnih purvebhir rishibir idyo nutanair uta.* Il précède les dieux et les amène : *Sa devân eha vakshati.* Dieu, il est le messager (*dûta*) des dieux. (*Rig-Véda,* h. I, 1, 2 ; h. XII, st. 8 et al. pl.)

(4) Le culte du feu dans le brahmanisme, le successeur et héritier

qui ne nous sont pas parvenus, les Achéménides l'affirment par les monuments qu'ils ont laissés sur le sol perse et par la bouche des historiens grecs.

Une chose est certaine, c'est que le mazdéisme et le mazdayaçnéisme, le naturisme aryaque et la doctrine avestéenne, la forme religieuse perse et la forme religieuse mède, reliées entre elles par Ormazd dans une tendance monothéiste très-prononcée (1), analogue à la voûte du ciel qui embrasse tout, étaient de toutes autres religions (2) que l'astrolâtrie, le culte chaldéen de l'étoile qui caractérise visiblement les mages de l'Évangile. Ce culte ne s'affirme pas d'ailleurs dans le nom du prophète de l'avestéisme. On ne saurait admettre que le sens du nom Zarathustra revienne à « brillant comme l'or » ou à « étoile d'or ». Les savants qui ont voulu l'interpréter ainsi y ont perdu non seulement leur latin, mais aussi leur bactrien. Les anciens, grâce à la manière dont ils

du védisme, le prouve. Le deux fois né, le *dvija*, doit entretenir le feu sacré, *gârhapatya*, et faire des oblations dans le feu (*Mânaradh.*, II, 186, 231), mais il ne l'adore pas comme font les Parsis à l'égard de leur feu à eux.

(1) Auramazda est le seul créateur suprême dans le naturisme perse. (V. *Inscriptions perses* de Darius et Xerxès, *O. N. R. D.*, etc., chez Spiegel), et il l'est aussi dans le Vendidâd (V. Farg., II et al.) Ahriman n'apparaît pas du tout chez les Achéménides et dans l'Avesta; il n'est qu'un créateur secondaire, un faiseur, à vrai dire, et il disparaît en cette qualité.

(2) Entre elles, et quoique branches d'un même tronc, elles étaient toutefois profondément différentes, et nous ne comprenons pas comment M. de Harlez a pu dire que « la religion à laquelle le Zend-Avesta servait de base était celle de la Perse antique. » (V. *Avesta*, I, p. 11.) C'est le contraire plutôt. C'est le naturisme social et politique perse qui est la base du zoroastrisme.

avaient façonné le mot, en faisant de Zarathustra Ζωροάστρος ou Ζωροάστρης, étaient peut-être excusables en répétant ce qu'avaient dit Hermodon et Dino, que ce nom signifie ἀστροθύτην (1), « qui sacrifie aux astres », c'est-à-dire adorateur des astres (2), parce que le second membre du composé est identique au mot « astre ». Mais comme le grec ἀστήρ ne correspond nullement au mot *thustra* qui, d'ailleurs, n'existe pas en zend, où astre se dit *çtare* (3), l'étymologie sidérale de Zarathustra s'évanouit, d'autant qu'on ne sait pas davantage le sens du mot *zara*. Il est certain qu'il ne veut dire « ni jaune » ni « or (4) », quoique assurément il se rattache à un radical *zar*. Mais auquel ? il y en a trois (5). Tout est incertitude ici.

Il en est cependant qui coupent le nom ainsi : *Zarathustra* et transforment, en conséquence, Zoroastre en propriétaire de chameaux, *ustra* voulant dire « chameau ». Mais *Zarath ?* L'explication laisse à désirer. En tout cas, un prophète riche en chameaux ne manque pas de couleur locale en Bactriane pas plus qu'en Arabie, où Mahomet aussi fut un grand chamelier. Mais le nom de l'*alter ego* de l'amshaspand d'Ormazd pourrait être une

(1) Δίνων καὶ με μεθερμηνευόμενον φησι τὸν Ζωροάστρην ἀστροθύτην εἶναι. (Dinonis *Fragmenta*, p. II, e libro quinto.)

(2) On est allé même jusqu'à lui attribuer l'institution de la religion sidérale chaldaïque, et de le substituer à Bel. (V. Fabricius, *Bibliotheca græca*, IV, p. 163.)

(3) La plus belle étoile, le Sirius, s'appelle Tistrya, mais l'identification de ce mot avec *thustra* ne paraît pas possible.

(4) Il faudrait le correspondant du sanskrit *hiraṇa*, savoir *zarana*.

(5) V. Justi, *Handb. der Zendsp.*, p. 121. — *Vergleichendes Wörterbuch der indo-germanischen Sprache*, par Fick, I, p. 465, 3e éd., explique *zara* par alliance, *bund*.

forme dialectale corrompue d'Ahuramazda, car on lit chez Suidas : Ζωραμάσδρας, Χαλδαῖος σοφός (1). Cela donne à réflechir. Les Perses, par suite de leur mélange avec des Scythes (2), que ces mêmes Perses, et avant eux leurs cousins, les Mèdes, ont appelés Parthava ; comme par l'intrusion dans leur langue d'un élément linguistique étranger (3) ou, en toute hypothèse, barbare alors même qu'il aurait été aryen (4) ; les Perses étaient devenus dans leurs descendants les Parsis, les plus grands corrupteurs de noms et, en conséquence aussi, les plus grands faiseurs de mythes (5)

(1) Ce qui est curieux encore, c'est qu'il est noté par le même Suidas comme auteur mathématicien et physicien : ἔγραψε μαθηματικὰ καὶ φυσικά. (*Lexicon*, I, col. 741, Bernhardy.)

(2) Que les Parthes furent des Scythes, cela semble résulter du chap. IX du XIe livre de Strabon. — Cf. Pline, VI, 25.

(3) C'est ce qu'a vu très-bien Justin, ou plutôt Trogue-Pompée, quand il définit la langue des Parthes, alors que ce peuple était depuis longtemps maître de la Perse, un « milieu entre celle des Scythes et celle des Mèdes. Leur langue est un mélange de l'une et de l'autre : *Sermo his inter Scythicum Medicumque medius, et ex utriusque mixtus.* » (XLI, 2.)

(4) V. à ce sujet Olshausen, *Parthava und Pahlav*, dans *Monatsberichte der Akad. zu Berlin*, 1876, p. 762 sqq.

(5) Les Parses, ou mieux les Parsis, ont été induits par le pehlevi à faire des *quiproquos* qui rappellent la divinité *Sanbat* des Falachas, issue du mot *sabbat*, ou bien la « grammaire » devenant pour Martine une « grand'mère. » C'est toujours le « *Korinther macht er zu Korinthen*, il change les Corinthiens en corinthes (raisin de Corinthe). » En effet, constamment les Parsis prennent le change sur les mots, de manière à transmuter les choses en personnages et les personnages en choses. Rappelons seulement que *Zarvan*, le temps, devient un roi en chair et en os (Moïse de Khoren, I, 6); que *Vohumano*, le bon sentiment, se transforme en homme vertueux par excellence ; que *Haurvatât*, l'eau, est invoqué comme le génie de l'eau, et qu'*Ameretât*, la plante, devient un ameshaçpeñta, protecteur des

qu'il y eut jamais, sans même excepter les Grecs, mythologues par esprit poétique surtout (1), ni les Romains sur lesquels chevauchait, depuis le règne de Numa, la superstition étrusque.

Il devient ainsi passablement douteux qu'un fondateur religieux du nom de Zoroastre ait jamais existé, et il serait intéressant de discuter la question. Peut-être que, Babylonien ou Chaldéen autant que Bactrien ou Mède dans sa légende quasi-messianique, le législateur Zoroastre n'a pas plus de valeur, au fond, que le législateur Xisuthre, qui non seulement est, comme son collègue iranien, identifié avec Abraham, mais comme lui aussi avec

plantes, et le feu, *Atar*, le propre fils d'Ormazd. Cela va ainsi tout le long de l'Avesta, du Bundehesh, du Minokhired et des autres écrits zoroastriens. Les Indiens ne sont certes pas exempts de cette infirmité, et nous l'avons fait voir jadis par un exemple bien frappant, par le superlatif *vasishta*, dont les brâhmanes ont fait le meilleur des rishis. (V. mes *Recherches sur la religion première*, etc., p. 45.) Seulement, la méthode indienne présente une différence, elle ne procède pas par corruption linguistique; les noms des choses deviennent des noms personnels d'êtres supérieurs, par méprise ou par abus du sens propre des termes. Mais l'une et l'autre manière de prendre le change sur les mots a eu les plus funestes résultats en histoire, et, par exemple, dans l'histoire des Romains, les premiers siècles sont restés, à cause d'une aussi mauvaise habitude, dans de tels brouillards mythiques, qu'il a fallu tout l'esprit critique des Niebuhr et des Mommsen pour les restituer quelque peu au jour historique. On peut se figurer l'excès d'abus qu'il y a eu à ce sujet, quand on saura que le pieux Énée est sorti fils de Vénus de l'épithète d'*αἰνείας*, attribuée à cette déesse.

(1) Citons comme exemples la foudre de Zeus, qui sort, incarnée dans Athéné, de la tête fendue de son père, et la massue d'Hercule, *rhopalon*, qui se démène si bien contre l'hydre de Lerne, qu'on la transforme en héros (*Rhopalos*), père d'une lignée royale (de Sicyone). (V. à ce sujet l'intéressant article de M. Clermont-Ganneau dans la *Revue crit.*, 29 déc. 1877.)

Noé (1). Zoroastre, à ce que rapporte Goerres, aurait élevé son premier pyrée sur la montagne où s'arrêta l'arche de Noé, sur le Robandhad, dans le Cashmire. Ajoutons, toujours suivant la légende, que Zoroastre et Xisuthre auraient régné, l'un et l'autre, le même nombre de sares, à savoir dix-huit (2). De plus, Zoroastre, trouvant son double dans Yima, s'identifie, en sa qualité de premier homme et *rouge* d'après une étymologie toute récente, avec l'Adam biblique, rouge du meilleur teint (3). Puis on dit qu'il a ri le jour même de sa naissance, qu'une marque lumineuse s'est trouvée imprimée sur son corps, et que son cerveau avait de tels battements, qu'il repoussait la main posée dessus (4). Il était donc venu au monde dans des conditions d'électricité comme d'autres en sont partis, dans l'éclair et la foudre. Des légendes chrétiennes et guèbres le mettent en effet en rapport de filiation avec le prophète Elie.

On le voit, la non-réalité historique de Zoroastre peut se défendre, sans même qu'on argue du merveilleux que les Parses ont accumulé sur la vie de leur législateur dans le Zerdusht-Nameh. Le fait de cette non-historicité était

(1) C'est la croyance des Persans, et d'Herbelot la rapporte dans sa *Bibliothèque orientale*, II, p. 508.

(2) V. Eusebii *Chronicon.*, I, p. 14, 91, Aucher. — Suivant les supputations de M. Oppert, ce laps de temps reviendrait à 64,800 années chaldéennes. (*La Chronologie de la Genèse.*)

(3) אָדָם־אָדֹם. Le rapprochement étymologique de zarathustra, d'un primitif *zaratvat* (= haritvat, qui a la couleur rouge), incombe à M. J. Darmesteter.

(4) *Risisse codem die, quo genitus esset*, etc. (Plinii *Nat. Historiæ* lib. VII, 15.) — Cf. d'Herbelot, *Bibl. orient.*, s. v. *Zerdascht.*

déjà hors de doute pour Moïse de Khorène, si crédule d'ailleurs ; il le traite carrément de fable (1), et cette valeur mythique achève de se justifier quand on voit le personnage aux noms multiples d'ailleurs (2), placé par les uns à 5,000 ans avant la guerre de Troie (3), et, par les autres, beaucoup plus en arrière encore, dans un passé fantastique (4). Je pense donc, comme du reste je l'ai fait entrevoir déjà, il y a plus de seize ans (5), que Zoroastre est une fiction par laquelle l'école des mages a voulu exprimer, à une époque qui ne remonte pas bien haut, l'ensemble d'un système religieux spéculatif destiné, dans sa pensée, à prendre la place de la vieille religion naturiste que pratiquaient les premiers adorateurs d'Ormazd, à l'instar du culte rendu à Varuna par leurs congénères, dans l'Inde. Ainsi s'explique comment, création d'une corporation fermée au peuple et aux étrangers, les Grecs et ceux-là même d'entre eux qui se sont informés des choses religieuses du mazdéisme sur les lieux, comme Xanthus de Lydie (6), Hérodote, Platon, Xénophon, Ctésias et autres, ont complètement ignoré l'inspirateur supposé de

(1) Moïse de Khorène, *Hist. d'Arménie,* I, chap. VI. — Cf. *Fragm. hist. græc.*, II, 502.

(2) Windischmann, *Zoroast. Stud.*, p. 44, en donne un petit aperçu. Il y aurait encore bien des noms à y ajouter.

(3) *Zoroaster magus, quem narrant quinquies mille annis antiquiorem bello Trojano exstitisse.* (Plutarchi *De Iside et Osiride*, XLVI.) — Plinii *Hist. naturalis*, XXI, 1.

(4) V. Berosi *Fragmenta*, dans *Hist. græc. fragm.*, II, p. 503. — Abyden., *Fragm.*, *ibid.*, IV, p. 280.

(5) V. mes *Recherches sur la relig.*, etc., p. 63 sq.

(6) Le nom de Zoroastre est dans les *Fragmenta Xanthi*, mais il est clair que c'est Diogène Laërte qui l'y a mis.

l'Avesta (1), sans parler de la doctrine qu'on lui attribue.

Hérodote et Xénophon auraient certainement parlé de l'auguste et saint personnage qui, suivant le Vendidâd (2), fut le premier interlocuteur d'Ormazd, si à Babylone ou ailleurs dans l'Orient le *public* l'eût connu. Mais rien à son sujet dans les renseignements d'Hérodote sur les religions perse et babylonienne que nous avons déjà rapportés ; rien non plus dans la Cyropédie, où Xénophon nous dit le culte qu'on rendait au dieu suprême (3), Διὶ βασιλεῖ, c'est-à-dire à Ormazd, à Mithra, à Vesta, c'est-à-dire au feu, à la terre (Γῇ), aux autres dieux, καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς, et enfin aux héros ou génies tutélaires indigènes, καὶ ἥρωας οἰκήτορας καὶ κηδεμόνας (4). Xénophon parle aussi des mages que le politique Cyrus, qui les trouva déjà établis à Babylone, établit parmi les Perses, en apparence pour célébrer les dieux dès la naissance de l'aurore par des hymnes et par des sacrifices (5). C'était donc le moment, surtout lorsqu'il parle de rites ordonnés

(1) Nous ne parlons pas de Nicolas de Damas, qui vivait au Ier siècle avant J.-C., ni de Philon de Byblos, du IIe siècle après notre ère. Alors le nom de Zoroastre n'était plus un mystère pour personne.

(2) *Vendidâd*, II, 3, 6.

(3) Le dualisme n'existe pas au fond dans la religion bactrienne ; Ormazd n'a pas d'égal, et c'est ce qu'ont très-bien vu Xénophon et Plutarque. Ce dernier dit (*De animæ procreatione*, XXVII) que Zoroastre enseigna le *dieu* (θεὸν) Oromasd et le *génie* (δαίμονα) Ariman. — Cf. *De Iside et Osiride*, XLVI.

(4) Xenophontis *Cyri institutio*, VII, 5, p. 149 ; VIII, 3, p. 165 et al.

(5) *Cyri institutio*, VIII, 1, p. 155 : καὶ τότε πρῶτον κατεστάθησαν οἱ μάγοι, ὕμνει τε ἀεὶ ἅμα τῇ ἡμέρᾳ τοὺς θεοὺς καὶ κτλ. — Cf. *ibid.*, chap. III, p. 163.

par les mages, ὡς ἐξηγήσαντο οἱ μάγοι ἐποίησαν (1), de nommer Zoroastre le mage par excellence; mais point. Quant à Platon, il cite Zoroastre, fils d'Horomadz, dans la première Alcibiade, mais on sait que l'authenticité de cet ouvrage est plus que suspecte, et cela déjà par cette seule raison que Zoroastre y est présenté comme l'auteur de la magie (2). La magie proprement dite était si peu le fait du zoroastrisme doctrinal, que le magicien est considéré par l'Avesta comme le *mithradruj* par excellence, le menteur à Mithra qui voit tout. Aussi la loi le frappe-t-elle de trois cents peines, *thris çatâis hadha cithanām* (3), peines qui retombent sur les parents du coupable, si celui-ci meurt avant l'expiation. La magie est bien l'art des mages, mais l'invention en revient aux mages astrolâtres, car c'est chez les Chaldéens, nous l'avons dit déjà, qu'elle prit naissance. En effet, elle a sa source dans la *lecture,* c'est-à-dire dans l'interprétation des astres et s'appelle à son degré initial : astrologie (4). En son origine, elle est ainsi, au sens propre du mot, céleste (5),

(1) *Cyri institutio*, VIII, III, p. 165.

(2) V. *Alcibiades primus*, XVII; Platonis *Opera*, I, p. 480, éd. Didot. — Apulée cite le passage comme authentique dans son *Apologie*, mais l'auteur de l'Ane d'or, qui vivait dans le second siècle de notre ère, n'est pas une autorité qui puisse nous garantir un écrit de Platon. Plutarque, mieux avisé, dit simplement (*Quæstionem Convivalium*. l. IV, 2) que les mages descendent de Zoroastre : τοὺς δ'ἀπὸ Ζωροάστρου μάγους.

(3) *Vendidâd*, IV, 24 sq.

(4) Et sorcellerie à son degré le plus inférieur.

(5) Cette origine élevée explique aussi, me semble-t-il, pourquoi les *magiciens*, c'est-à-dire les devins de bas étage, les enchanteurs, les nécromanciens ou négromantiens, les *chimistes* (égyptiens), les sorciers et les jongleurs (bouddhistes) ont tenu à se parer du nom des mages.

cœlitum antistitam, comme dit Apulée, cette fois bien renseigné et, de plus, compétent.

Or, comme l'astrolâtrie était, avant l'intrusion de l'islamisme, souverainement bien vue dans tout l'Orient sémitique et couschite ; qu'elle y était même la seule religion populaire ; que, de plus, les astrolâtres avaient, au témoignage de Clément d'Alexandrie, de Porphyre (1) et d'autres, un prophète Zaratus, Zabratus ou Zaras, il est fort possible que les Sassanides, voulant profiter des avantages des astrolâtres, aient introduit dans la loi

Magus, chez les anciens, désigne, on le sait, autant le magicien réputé *maleficus* et nommé de même, que le mage. Nous voyons dans les *Actes des Apôtres* que Simon le mage l'était dans le sens de *maleficus.* Ce Simon passe, dans l'opinion de quelques exégètes, pour être identique avec saint Paul. J'ignore ce qui en est ; ce qui est vrai, c'est que l'Apôtre passait pour faiseur de maléfices, par le titre de mage que lui attribuaient les gens d'Iconium. Ils demandaient même sa mort au tribunal de leur ville, criant à tue-tête : *Magus hic est, e medium eum tolli !* Son amante mystique, sainte Thècle, était traitée, en conséquence, de *maga.* (V. Grabius, *Spicil. SS. Patrum,* I, 103, 126). — Il est possible que les Grecs confondirent la sorcellerie avec la magie, par suite de l'erreur où ils étaient que Médée, leur grande sorcière nationale, s'était établie dans la Médie, et lui avait même imposé son nom avec sa progéniture Médus. (V. Hérod., VII, 62 ; Cephalion, chez Eusèbe, *Chronic.*, I, p. 95.) — Xénophon (*Cyri exp.*, III, 4) nous parle d'une Μήδεια, avant que la Médie ne fût conquise par les Perses. Il y a là un mythe qui couvre peut-être le fait d'une invasion de barbares, par suite de quoi une partie de l'Irân aurait pris le nom de ses vainqueurs, comme la Gaule l'a fait en s'appelant la France. C'est une thèse que, appuyé sur Justin (V. Justin, III, 3), ou plutôt sur Trogue-Pompée, on peut soutenir, pourvu qu'on n'en tire pas pour l'assyriologie des conséquences excessives. Jérémie (V, 15) et Daniel (II, 4) combinés s'y opposent.

(1) Clement. Alex., *Stromat.,* I, p. 131. — Porphyr., *Vita Pythagoræ,* XII. — Cf. *Philosophumena,* p. 8, éd. Miller.

mazdayaçnéenne, *daêna mâzdayaçnis,* appelée ensuite Avesta (1), le nom de Zoroastre comme un symbole doctrinal propre à donner, par séduction d'assonance, le change aux adorateurs des astres. Le zèle religieux, on le sait du reste, par les procédés des jésuites en Chine et dans l'Inde, est capable de ruses onomastiques comme de toutes autres ; et d'ailleurs aux Parses, nous le savons déjà, les *quiproquos* étaient familiers. Toutefois, il est possible aussi que ce soient les pyrolâtres ou Guèbres, qui, en possession *ab antiquo* du nom de Zoroastre, aient su faire passer leur prophète, sous un nom légèrement changé, aux astrolâtres ou Ssabiens, leurs maîtres politiques. En toute hypothèse, la pyrolâtrie a dû entrer dans le giron de l'astrolâtrie, sa payse par la terre assyrienne (2), et on conçoit que le mazdayaçnéisme ait pu s'accommoder d'une position que, plus tard, le chaldéisme a dû, à son tour, se décider à prendre vis-à-vis des sectateurs de l'islam. Les astrolâtres furent redevables de leur situation, respectée par les Musulmans, au nom vénéré d'Abraham. Sous les auspices de ce nom sacré, il

(1) Et non pas Zend-Avesta, ce qui est confondre deux choses distinctes. L'erreur est d'Anquetil, ou plutôt de son ignorant destour. D'Herbelot ne l'a pas commise ; il distingue parfaitement le Zend de l'Avesta, qu'il nomme *Vostha,* suivant la prononciation persane. (V. *Biblioth. orient.*, s. v. *magius.*) Seulement, si on sait que Avesta veut dire loi, c'est encore une question en litige que la signification du mot zend. L'explication de M. de Harlez, qui répète sans le dire les explications de Spiegel, de Dorn et de Haug (*Mélanges asiatiques de Saint-Pétersbourg*, III, p. 519), n'est évidemment pas admissible. (V. *Journ. asiat.*, déc. 1876.) M. Oppert en donne une autre.

(2) Rappelons, pour mémoire, que la Bible mentionne un *Sereth*, fils d'Assour (I, *Paralip.*, IV, 7), et que Clément d'Alexandrie dit que Zaras, le prophète des astrolâtres, était Assyrien.

y eut ainsi, extérieurement du moins, une confusion de trois religions foncièrement distinctes, confusion qu'Herbelot a entrevue (1), mais qui, de nos jours seulement, a été savamment constatée et débrouillée par Chwolsohn. Les Ssabiens, pour autoriser leur doctrine, surent démontrer à leurs farouches vainqueurs que leur prophète Zaratus était de la descendance de Nahor et la même personne qu'Abram, le Chaldéen, comme l'appelle, au dire de Josèphe, Bérose, Chaldéen lui-même (2). Abraham, cela est sûr, a dû être astrolâtre pendant la première moitié de sa vie, et, s'il fallait en croire Eupolème, ce serait lui qui aurait inventé l'astrologie (3). Dans tous les cas, il naquit en Chaldée, ἐν τῇ χώρᾳ τῶν Χαλδαίων, dans cette ville d'Ur, qui est mentionnée comme une ville royale, 1° dans une inscription assyrienne, lue d'abord par Rawlinson, 2° dans l'inscription de la stèle de Larnaka (4), du temps de Sargon, roi d'Assyrie et de Babylone, de 722 à 705 avant J.-C. Ur paraît avoir été situé sur le cours inférieur et sur la rive droite de l'Euphrate, non loin d'Orchoé, l'antique Erech, aujourd'hui Mugheir (5).

(1) Notamment à la page 607, vol. III de sa *Bibl. orient.*, il distingue nettement les sabiens ou astrolâtres des adorateurs du feu ou zoroastriens.

(2) V. Bérose, *Chaldæorum Hist.*, auct. Richter, p. 29, 58. — Josèphe, *Ant. Jud.*, I, VII, 2.

(3) V. *Fragmenta hist. græc.*, III, 212, coll. Didot.

(4) Ménant, *Leçons d'épigraphie assyrienne*, p. 45. C'est peut-être la même inscription.

(5) Eb. Schrader, dans l'appendice de son ouvrage, *Die Keilinschriften und das A.-T.*, p. 382 sq. L'auteur démontre l'identité de Mugheir et d'Ur par les inscriptions des briques qu'on a trouvées à Mugheir. — Selon Winer (*Bibl. Reallexic.*, s. v. *Ur*, cf. *Edessa*), il faudrait chercher Ur dans le nord de la Mésopotamie, mais cela ne

Quand il en émigra pour Harran (Carræ), sur la gauche de l'Euphrate, dans la Haute-Mésopotamie, Abram avait déjà l'âge de soixante-quinze ans (1). S'il faut en croire M. Ménant, le roi de Ur se nommait alors Urkham. Il dit avoir lu cela dans une inscription archaïque d'un cylindre assyrien (2).

On ne peut pas savoir si, du temps d'Abram, le père élevé, l'institution mède des mages avait déjà passé dans la religion babylonienne. S'il fallait en croire les dits *(hagadu)* rabbiniques, Tarah, le père d'Abraham, aurait été un parfait pyrolâtre, et il aurait voulu faire adorer le feu à son fils (3). Or Tarah demeurait dans la Babylonie au moins vingt-trois siècles avant notre ère, à l'époque où commença en Égypte le règne de Hycsos (4). Mais n'insistons pas ; trop de choses, malgré l'assyriologie, sont encore profondément ensevelies pour nous dans cet Orient du *fiat lux* traditionnel, dès qu'on dépasse le milieu du XIe siècle avant notre ère (5), pour ne pas douter des faits et gestes de Tarah, d'Abraham, etc.

peut plus se soutenir. Du reste, ce lexique a étonnamment vieilli sur une foule d'autres articles.

(1) *Genesis*, XI, 28 sqq.; XII, 4. — La Haute-Mésopotamie est encore une terre chaldéenne. (V. Nicolas de Damas, *Fragm.*, n° 30 ; *Fragm. hist. græc.*, III, 373.)

(2) V. *Comptes-rendus] de l'Académie des inscriptions*, du 26 octobre 1877.

(3) *Targum Jonath in Gen.*, XI, 29. — Eisenmenger, *Entdecktes Judenth.*, I, 490. — Voyez la légende traduite dans *Polyglotte der Orientalischen Poesie*, p. 289, par Jolowicz.

(4) V. ma *Démonstration de l'authenticité de la Genèse*, II, p. 17 sq.

(5) Un peu de clarté ne commence à se faire, chronologiquement, sur l'Orient, que lorsque Israël entra, depuis l'avènement de Salomon, en 1017, en relations politiques avec l'Assyrie et la Chaldée,

Toutefois, il doit y avoir du vrai dans la légende précitée ; le fait de la présence d'un chef des mages, *rab mag* (*mogbed* en arménien), d'un pyrolâtre (πύραιθος) par conséquent, fait qui suppose celle de beaucoup d'autres de ses coréligionnaires parmi les conseillers de Nabuchodonosor (*Nabu-kudur-ussur*), alors que ce roi assiégea, six siècles avant notre ère (de 588 à 587), la ville de Jérusalem (1) ; puis, cet autre fait que le dernier roi de Babylone, Nabunita, de son nom indigène (babylonien ou perse), le Ναβόνητος grec, ou Balthasar (2), comme l'appelle la Bible, était fils de l'un de ces chefs mages (3) ; voilà, ce me semble, des indices qui permettent de dire que l'établissement du collége des mages remonte en Babylonie à une époque reculée. Cyrus, quand il prit Babylone (539), l'y trouva établi comme une institution nationale (4). Dans tous les cas, les mages n'ont apporté rien d'essentiel à la religion *sidérale*. Il est certain que les Chaldéens seuls excellaient *ab antiquo* dans l'observation et dans la connaissance des astres (5). La Bible qui, chose à remarquer, distingue les mages des Chaldéens (Daniel, V, 11), nous montre le

(V. III *Reg.*, IV, IX, X ; II *Paral.*, VIII, IX.) Ces relations avaient été préparées par les guerres de David. (V. I *Paral.*, XX ; II *Reg.*, VIII.)

(1) Jérémie, XXXIX, 3, 13. — Cf. Daniel, I, 20. — Rappelons aussi que le même Nabuchodonosor fit ensuite de Daniel un chef des mages. (Dan., V. 11.)

(2) Les deux noms désignent le même personnage. (V. Bérose, ap. Euseb., *Chronicon*, I, p. 72 sq.)

(3) Cf. Gutschmid., *Neue Beiträge zur Gesch. des alten Orients*, p. 114. — M. de Saulcy pense que ce nom de Beltschatsar contient comme dernier membre le mot *feu, atsar*. (*Chronologie biblique*, p. 56.)

(4) Xenophon. *Cyri institutio*, VII, V, p. 146.

(5) Cicero, *De Divinatione*, I, 41 : *In Syria Chaldæi cognitione astrorum antecellent.*

Chaldéen Abram occupé à lire dans les étoiles l'avenir de sa race, et même, s'il faut en croire saint Paul, la venue du Messie.

Mais le critérium chaldéen s'applique on ne peut mieux aux mages du récit évangélique, et ainsi l'Orient qu'il désigne était, au commencement de notre ère, sinon la Chaldée proprement dite, c'est-à-dire la Babylonie (aujourd'hui Irak-Arabi), du moins cette Mésopotamie où Haran, dans l'opinion de toute l'antiquité, était réputée être le centre du culte astral (1). Cela suffirait pour nous autoriser à voir dans nos pèlerins des mages *chaldéens*, alors même qu'un certain Antognius, comme le dit Barhebræus (2), aurait écrit au sujet des mages de l'Évangile à l'empereur Auguste : « Des *Perses* de l'Orient sont venus dans ton empire et ont apporté des présents à un enfant qui est né en Judée ». Pour les Romains, tout l'Orient était la Perse.

Nous y reviendrons ; pour le moment, reprenons la question de l'étoile, déjà incidemment traitée.

(1) V. Eusèbe, *Prépar. évang.*, IX, 17. — Asseman, *Biblioth. orient.*, I, 201.

(2) *Hist. des dynasties*, I, p. 101, trad. Bauer.

II.

Le rôle que l'étoile occupe dans l'histoire des mages est, au point de vue de la légende, tout aussi important que celui qu'y jouent les mages mêmes. Le livre de Seth lui est consacré en entier (1). Seulement, ce que l'auteur gnostique de cet ouvrage dit de notre étoile, ainsi que de l'origine des mages, n'a aucune valeur pour l'appréciation critique du sujet.

Nous venons d'établir que nos mages étaient Chaldéens, parce qu'ils professaient le culte des étoiles. S'ils n'avaient pas professé ce culte, ils n'auraient pas suivi une étoile avec tant de zèle et de dévotion. Les mages du zoroastrisme, nous l'avons déjà vu, portaient sans doute aux astres un respect religieux ; il y a même tels passages dans le Vendidâd et dans le Yaçna qui pourraient faire penser que, sur ce sujet, les pyrolâtres ne le cédaient en rien aux astrolâtres. Ainsi on lit dans le Yaçna : « Levez-vous, étoiles cachées, et éclairez les créatures. Levez-vous, vous qui êtes dignes de vénération, dans la route qu'a créée Ahuramazda, dans l'air qu'ont créé les baghas (2).

(1) V. *Liber Sethi de stella in ortu Messiæ apparitura*, dans Fabricius, *Codex pseudepigraphus*, I, p. 153.

(2) *Vendidâd*, XXI, 33 sq. — *Bagha*, dieu en tant que *lord*, *brotherr*, est un mot rare dans l'Avesta, mais fréquent dans les inscriptions perses : *baga*. — Cf. *bhaga* (sansc.), *bog* (slave), etc. — V. Fick sur le phrygien βαγαῖος, dans *Beiträge zur vergl. Sprachforschung*, VII, p. 369.

J'invite avec louange Ahura et Mithra... et les étoiles, la lune, le soleil... Nous célébrons toutes les étoiles (1), » Et dans le Vendidâd : « Je célèbre l'astre Tistrya, le brillant, l'éclatant, qui a le corps d'un taureau et des ongles d'or (2) ». Mais ces passages et d'autres semblables ne prouvent rien contre ceux qui disent clairement que ce n'était pas aux astres, mais plutôt au feu que le devoir attachait le mage, nommé d'après son emploi principal *âtharvan*, πύραιθος, prêtre du feu. C'est le feu et non les étoiles qui, personnifié, est censé solliciter le mazdayaçnéen de sacrifier à son culte une partie de ses veilles, un tiers de la nuit, et c'est le feu qui réveille le yazata Çraosha, pour qu'il fasse son devoir comme gardien du monde et protège l'homme qui dort contre le démon, *quærens quem devoret* (3).

Après cela, il est certain que l'instituteur du mâzdayaçnéisme a greffé une religion sur une autre, une religion passablement métaphysique sur un vieux fonds naturiste, composition hétéroclite à laquelle, sous une forme ou sous une autre, tout instituteur de religion doit d'ailleurs se soumettre, s'il ne veut pas voir promptement périr son œuvre (4). Dans l'espèce, il s'est produit un double courant si prononcé, qu'on le sent à presque toutes les pages de l'Avesta. Et cela constaté, rien n'empêche de convenir que le zoroastrisme, complexe déjà en son

(1) *Yaçna*, II, 44 sq.; cf. III, 49; LXX, 44.

(2) *Vendidâd*, XIX, 126. — *Yaçna*, I, 35; cf. XVII, 24, et le Yesht spécial consacré à Tistrya. C'est le huitième. Il n'y a de louanges ni d'honneurs qu'on ne lui prodigue dans ce chant.

(3) V. *Vendidâd*, XVIII, 33 sqq.

(4) Le mot de Gœthe : *Auf Mischung kommt es an* « c'est le mélange qui importe, » est d'une vérité générale.

origine, n'ait facilement éprouvé, en ce qui concerne le culte des astres, les influences de son puissant voisin, le chaldéisme. Mais le chaldéisme était cette religion si particulièrement sidérale, qu'on désignait ses adeptes par l'expression de עובדי כוכבים ומזלות, adorateurs des planètes et des étoiles (1). Les Chaldéens, rien n'est plus connu, Hérodote, Strabon, Diodore, Josèphe, Ptolémée, Porphyre, Simplicius et d'autres l'attestent, les Chaldéens ne s'occupaient, au fond, que de l'étude du firmament étoilé, et même l'astronomie passait pour avoir été inventée par eux (2). Diodore est surtout très-explicite à ce sujet (3). Je ne sais ce qu'il faut penser de l'assertion de Bérose et de Critodème, rapportée par Pline (4), que chez les Babyloniens les observations astronomiques remontaient à 490,000 ans (CCCCXC M *annorum ;* à 473,000 ans selon Diodore), et qu'elles étaient inscrites sur des briques cuites (5) ; Porphyre est sans doute plus croyable quand il dit (6) que, suivant Callisthène, ces observations embrassaient, à l'époque d'Alexandre, un espace de temps de 31,000 ans. Hipparque, dit-on, a pu en utiliser quelques données.

(1) Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, I, p. 182. Si les Grecs appliquaient indistinctement le nom de μαγος aux sacerdotes de la Perse et de la Chaldée, aux pyrolâtres et aux astrolâtres, la Bible et le Qoran distinguent nettement les Ssabiens ou Chaldéens des mages ou Perses (Parses).

(2) *Inventor hic* (*Belus*) *fuit sideralis scientiæ.* (Plinii *Hist. mundi* l. VI, 30.)

(3) V. Diod. Sic., II, 29, 30, 31.

(4) Plinii, VII, 57.

(5) *Observationes siderum coctilibus laterculis inscriptas.* (Plinii VII, 57.)

(6) *Ap.* Simplicium. *Comment.*

Quoi qu'il en soit de ces rapports (1), une chose est certaine, c'est que les Chaldéens furent de grands astronomes empiriques (2), et par suite de leur empirisme, de grands astrologues. Par l'observation des étoiles, ils cherchaient à pénétrer l'avenir et à l'interpréter (3). De là à l'astrolâtrie, à la croyance qu'il n'y a pas d'autres dieux que les étoiles, ce que n'enseignaient pas encore les Chaldéens, s'il faut en croire Diodore (4), mais ce que dit Maïmonide, le passage est tout tracé. Sans doute que chez les Chasdim, les astres, « dont la demeure n'est pas parmi les mortels, n'étaient pas non plus loin d'être considérés comme des dieux (5). » Et il faut que la superstition qui s'attache aux corps célestes soit aussi tenace que contagieuse, puisque, comme nous le voyons par un passage du livre d'Amos (6), les descendants du Chaldéen Abram, très-expert dans les choses célestes, dit Bérose (7), adorèrent encore plus de quatre siècles après la mort de leur patriarche, et alors qu'ils avaient déjà reçu les enseigne-

(1) Supposé qu'ils soient exacts, ce que, faute de manuscrits authentiques, on ne saura jamais, il faut sans doute les soumettre à une computation analogue à celle dont M. Oppert a fait usage en dernier lieu pour la chronologie des Babyloniens, relativement à celle de la *Genèse* mosaïque. (V. *Annales de phil. chrét.*, mars 1877.) — Néanmoins, songeons au conseil du poète qui était aussi un fin critique : *nec Babylonios tentaris numeros.* (Horat., I, od. 11.)

(2) Nominativement, on ne connaît de ces observateurs que deux, à savoir : Kedenus et Naborianus.

(3) V. Isaïe, XLVIII, 9, 12. — Ézéch., XXI, 21. — Daniel, I, 20, 22. — Diodore, II, 30 sq.

(4) Selon Diodore, les astres, chez les Chaldéens, étaient seulement les interprètes des dieux.

(5) Daniel, II, 11.

(6) Amos, V, 26.

(7) Ap. Josephe, *Antiq. jud.*, I, 7.

ments jéhovistes de Moïse, cette étoile *chijoun* qu'on croit, par son influence (1), être Saturne, c'est-à-dire la planète que les Chaldéens considéraient comme la plus importante. « Gardez soigneusement, leur avait dit le grand législateur, vos âmes, de peur que, levant les yeux au ciel et voyant le soleil, la lune et tous les astres, vous ne tombiez dans l'erreur et ne les adoriez (2) ». De même Job avait reconnu que c'est renier le dieu suprême, לאל מעל, que d'adorer les luminaires du ciel (3). Rien n'y fit ; l'antiquité en général subit et accepta l'influence du chaldéisme et considérait les étoiles comme des êtres supérieurs. On ne peut guère douter que cette croyance n'ait fortement déteint sur le zoroastrisme, quand on lit dans une gâthâ (II, 6) : Nous célébrons les étoiles sans commencement : *anaghra raocâo yazamaide.*

S'il fallait en croire Movers, le culte même de Mithra serait en son origine un culte chaldéen, s'identifiant avec celui de Bel (4). L'assertion est plus que douteuse quant au fond ; le culte de Mithra, nous le savons par le Véda, par les monuments perses et par les historiens grecs (5), est foncièrement aryen ; mais en fait, l'identification du soleil

(1) Ils l'appelaient, à cause de cela, ὁ φαίνων, l'astre qui se manifeste, et aussi καλοῦσιν ἥλιον, soleil. (V. Diod., II, 30. — Letronne, *Journ. des Savants,* 1839, p. 581 sq.)

(2) *Deutéronome,* IV, 19.

(3) Job, XXXI, 26 sqq.

(4) Movers, *Die Phönizier*, I, p. 180 sq.

(5) On lit dans Xénophon qu'un seigneur mède atteste Mithra devant Cyrus comme une divinité nationale (*Cyri institut.*, VII, v, p. 148, éd. Didot), et ailleurs (VIII, III, p. 163) que Cyrus sacrifie à Ormazd et à Mithra (Hélios) des taureaux et des chevaux, et l'entrée de sa tente regarde toujours le soleil levant. (*Ib.*, v, p. 172.)

aryen et du soleil babylonien a réellement eu lieu (1), et on le voit quand on lit le yesht de Mithra. Cet hymne de louange est le produit d'un syncrétisme d'éléments solaires parses et chaldéens, syncrétisme qui, dans sa généralité, a commencé à la conquête de Babylone par Cyrus et qui, depuis, ne s'est plus arrêté. N'avait-il pas déjà, à l'époque de Bérose, quatre siècles avant notre ère, créé le temps sans bornes, *zervana akarana*, que Zradasht disait « être principe et père des dieux (2)? » Quoi d'étonnant que ces spéculations séduisissent les philosophes d'Alexandrie, et que Mithra, principalement, leur montrât dans les astres des médiateurs entre la divinité et les hommes? Le précurseur du néoplatonisme, le Juif Philon, parle pour tous ses successeurs à peu près, quand il dit que les étoiles sont des intelligences pures, des êtres bons : ἀγάλματα θεῖα, ζῶα νοερά (3), et cette croyance fut partagée par le monde juif, et aussi par des chrétiens, parmi lesquels on remarque surtout Origène (4). On lit sur un vase judéo-babylonien, conservé au *British Museum*, une invocation en hébreu qui se termine ainsi : « O étoile, qui l'emportes sur toutes les étoiles de l'univers,

(1) Postérieur aux Achéménides, cela est évident, puisque Xerxès avait renversé le temple de Bel (Arrian, *Exped. Alex.*, III, 6), lui qui rendait un culte à Mithra comme tous les Perses.

(2) Moïse de Khorène, *Hist. de l'Arménie*, l. I, chap. VI.

(3) Philonis Judæi *Opera*, Coloniæ Allobrogum, p. 455, 1613, in-fol. — *De Somniis*. — Cf. Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, p. 116.

(4) V. Origenis *Dialogus contra Marcionitas*, éd. Wetsten, Basileæ, 1674, 4°. Notes, col. 113 sq. : *Astra si colenda essent... propter illam veram et intelligibilem lucem : siquidem etiam cœlestes stellæ animalia sunt rationalia*, etc.

source de guérisons, toi qui enseignes la magie aux magiciens, toi dont le nom est propice à ceux qui le prononcent, nom sublime et ineffable. *Amen, amen.* Paix (*sela*) (1). »

Bien que, grâce à l'étonnant appareil inventé par Kirchhoff et Bunsen, nous sachions aujourd'hui à quoi nous en tenir sur les étoiles, nombre d'individus partagent encore à leur égard les superstitions transcendantes des Chaldéens qui, parce qu'elles s'attachent aux espaces *célestes*, leur paraissent des croyances grandes et sublimes. Rêveurs, qui se nourrissent non pas même de viandes creuses, mais de gaz. Pour nous, qui disons avec le vieux Caton, bien inspiré du simple bon sens : *Chaldæos ne consulito,* nous aimons encore mieux la naïve croyance du peuple qui, dans certains pays allemands, suspend le simulacre d'une étoile au-dessus de la porte principale des maisons, pour écarter du foyer, nous dit Wuttcke, les mauvaises influences, ou celle des Esthoniens, qui personnifie, sous la figure d'un beau garçon, l'étoile polaire, *tähte,* le fait boire et manger, et lui donne en mariage la vierge Salmé (2), la nymphe des eaux.

Mais quant au chaldéisme, le Qorân (3) est allé même jusqu'à reconnaître à cette religion, qu'il nomme Ssabisme (4), le privilége d'une religion révélée. Il a accepté l'attache abramique que les astrolâtres de la Syrie, en

(1) J. Halévy, dans *Comptes-rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, du 5 octobre 1877.

(2) V. *Ehstnische Volkslieder*, par H. Neus, p. 10 sqq., Reval, 1850.

(3) Sur. II, 59; V, 73; XXII, 17.

(4) Au temps du khalife El-Mâmûn, en 830. — V. *Le Fihrist*, ap. Chwolsohn, *l. c.*, II, p. 17. — Cf. I, 140.

appelant leur religion la religion d'Abraham- (Ibrahim) Zaraduscht (1), ont eu l'habileté de créer à leur profit, nous l'avons indiqué déjà plus haut, avec la tradition de l'émigrant d'Ur en Chaldée, auquel il fut dit : « Lève les yeux au ciel, et compte tes étoiles si tu peux (2). » Et les prophètes, les inspirés de Jéhovah, qui font parler les étoiles et les apostrophent, ne les personnalisent-ils pas (3)? Et l'Apocalypse ne met-elle pas dans la bouche du Christ ces paroles : *Ego sum stella* (4)?

Comment s'étonner dès lors que le livre de Seth nous montre, dans les mages, un collége d'adorateurs du vrai Dieu, institué par le fils d'Adam, à qui un ange aurait enseigné la connaissance des astres (5)? Ibn-Hazim avait raison : la religion sidérale était, dans l'Orient, le culte le plus ancien et le plus répandu. Selon le même auteur, Dieu envoya son ami, son bien-aimé Abraham, pour qu'il réformât les abus par lesquels les Ssabiens, c'est-à-dire les Chaldéens, avaient altéré la religion primordiale, au contact, il paraît, des pyrolâtres. Aussi, il faut voir comme le doux patriarche se courrouce contre les guèbres. Ayant un jour reçu à sa table, dit Saadi (6), un étranger voyageur, qui ne commençait pas comme lui par réciter le *bismillah*, Abraham s'informa auprès de son hôte de la raison de cette omission, et apprit de lui avec stupéfaction qu'il était adorateur du feu. Puis, la colère fit taire

(1) Chwolsohn, *l. c.*, I, 646.
(2) *Gen.*, XV, 5.
(3) V. *Psalm.* CXLVIII, 3. — Daniel, III, 63, et al.
(4) Ἐγώ εἰμι ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς καὶ ὁ πρωϊνός. (*Apoc.*, XXII, 16.)
(5) Ap. Fabricius, *Codex pseudep. Vet.-Test.*, I, p. 152 sq.
(6) V. le *Bostân* (jardin de fleurs), II, 37 sqq.

toute générosité en lui, et il chassa l'infidèle avec mépris. Mais voyez la tolérance de Saadi. Dieu, ajoute-t-il, envoya aussitôt l'ange Gabriel à Abraham, lequel lui reproche son aversion en lui disant : « O mon ami, j'ai donné une vieillesse de cent ans à cet homme et, pendant tout ce temps, le pain quotidien. Et parce qu'il adore le feu, tu retirerais de lui la main du bienfait ? » Excellente leçon de tolérance, adressée à cet islamisme, si tolérant encore au Xe siècle, mais qui, à l'époque du grand poète persan, au XIIIe siècle, avait depuis longtemps changé d'intentions et d'allures à cet égard.

Les documents nous manquent pour dire au juste quelle était la constitution du chaldéisme. Nous n'avons pas le livre sacré, le code religieux du chaldéisme, comme nous avons celui du védisme et du zoroastrisme, et ce dernier, grâce aux Sassanides, brûlant d'un beau zèle pour l'antique religion nationale, si négligée par les Arsacides, leurs prédécesseurs. Ce livre sacré; ce code religieux du chaldéisme a dû exister ; mais, entourés de Musulmans, les Ssabiens, successeurs des Chaldéens, au témoignage d'Hamzah Issfahânî (1), ont sans doute eu soin de le si bien cacher à leurs maîtres soupçonneux et violents que, moins heureux que jadis les juifs, par rapport au Pentateuque, ils n'ont pas pu le retrouver.

Cependant, quelle a pu être la raison religieuse du culte astral ? Adorait-on les astres pour eux-mêmes ? Cela n'est guère probable ; mais il est certain, comme le dit Pline, que tout homme est avide de connaître l'avenir et pense que cette connaissance se tire du ciel avec le plus

(1) Ap. Chwolsohn, ouv. c., I, 142.

de certitude (1). D'ailleurs l'esprit astronomique, qui est naturellement le générateur pratique du culte sidéral, se porte volontiers aux abstractions, car c'est un esprit mathématique (2). Qu'au fond de l'astrolâtrie il y ait eu pas mal d'abstractions, comme celle, par exemple, qui, suivant Shahrastânî et Mohammed-ben-Ishâq en-Nedîm (3), donnait aux astres le rôle de médiateurs dans le gouvernement du monde, c'est ce qui ressort des paroles du Mésopotamien Balaam (4), quand il prophétise qu'une étoile sortira de Jacob : כוכב מי עקב (5). Eh bien, cette étoile, passablement abstraite, on en conviendra, peut être considérée comme le représentant en principe des espérances dites messianiques, et dont la source est dans les promesses faites à Abraham. C'est du moins l'opinion de saint Paul (6), quand il assure que les aspirations célestes du patriarche regardaient le Christ, le médiateur (7), et Jésus affirma même qu'Abraham l'avait vu

(1) Pline, *Hist. nat.*, XXX, 1.

(2) C'est un fait que les abstracteurs de quintessence les plus déterminés se trouvent parmi les mathématiciens, témoins Kepler, Newton, Euler, Leibnitz, Cauchy, etc., etc. Aussi faut-il être sur ses gardes à l'encontre des systèmes philosophiques des mathématiciens; presque tous donnent en plein dans la chimère de l'absolu.

(3) Chwolsohn, ouv. c., I, 725; II, 7.

(4) Balaam était de Pethor, en Mésopotamie (*Num.*, XXII, 5; XXIII, 7), du pays, par conséquent, de la ville de Harran, siége central du Ssabisme.

(5) *Num.*, XXIV, 17.

(6) Gal., III, 16.

(7) Les Perses s'étaient fait un médiateur de Mithra et l'appelaient ainsi : διὸ καὶ Μίθρην Πέρσαι τὸν μεσίτην ὀνομάζουσι. (Plutarch., *De Iside et Osiride*, XLVI.) L'étymologie vient en confirmation du dire de Plutarque. Mithra vient en effet de *mit*, relier, rapprocher (Justi, *l. c.*, p. 232). Mithra est ainsi le dieu intermédiaire entre Ormazd et Ahriman.

καὶ εἶδεν... (1), ce qui parut un peu fort aux Juifs, si enclins qu'ils fussent d'ailleurs à tout accorder à Abraham.

Quoi qu'il en soit des prophéties sidérales d'Abraham et de Balaam, il est certain que l'apparition d'une étoile spéciale est devenue de bonne heure l'attente de tout l'Orient, et particulièrement celle des Hébreux, depuis leurs deux captivités, depuis la captivité de Babylone surtout. C'est dans cette longue et douloureuse captivité que l'espoir de la venue d'un sauveur leur est apparu à l'instar d'une étoile, et leur a, de plus, montré dans l'avenir des destinées dignes de l'âge d'or, le dernier âge prédit ensuite par la Sibylle :

Magnus ab integro seclorum nascitur ordo.
. . . . . redeunt Saturnia regna (2).

C'est en vain que le mage avait ajouté : « Qui vivra quand Dieu accomplira sa promesse ? » Le branle était donné aux imaginations, et une fois l'attente d'un médiateur ou sauveur répandue, les esprits impatients créèrent avec le dieu Mithra un médiateur anticipé. Mithra eut chez les mages un culte certainement antérieur et en tous cas indépendant au zoroastrisme avestéen (3), puisqu'on le retrouve dans le védisme (4). On le voit fleurir de bonne

(1) Joan., VIII, 56.

(2) Virgile, Églogue IV.

(3) Windischmann, *Mithra*, dans *Abhandlungen, für die Kunde des Morgenlandes*, I, p. 54.

(4) Mithra est en effet le même dieu que le védique *Mitra*, tant pour le fond que pour la forme, et cela, quand même il ne serait pas nommé dans les inscriptions perses, nous le garantirait d'un âge fort reculé. L'Avesta lui attribue dix mille regards (V. *Yesht* X, 7), et le Véda (VI, 51, 1) dit que rien n'aveugle son regard. Le parallélisme

heure en Assyrie et en Babylonie. L'espérance messianique est ainsi dans ses origines et dans son symbolisme autant chaldéenne qu'hébraïque, et les mages en sont, sur la foi d'un livre (1), les porteurs dans la Babylonie, comme les prophètes, sur leur propre inspiration, le sont dans la Palestine. Mais les prophètes cessent de se produire parmi les Juifs à dater du Ve siècle, depuis Malachie ; et l'attente de l'étoile promise, du médiateur ou du sauveur, ne vit plus dès lors parmi eux que d'une manière vague et obscure (2). En Orient, au contraire, la continuité des mages astrolâtres assure à l'étoile à venir une attention toujours éveillée et soutenue, de sorte que lorsqu'enfin elle paraît, ils sont les premiers à l'apercevoir et à la suivre dans la direction où ils la voient.

Nous avons dû nous arrêter un moment à l'examen des deux questions préliminaires que nous posait le récit évangélique de l'adoration des mages ; entrons maintenant dans l'étude même de cette histoire.

SCHŒBEL.

(*A continuer.*)

peut d'ailleurs se poursuivre jusque dans la jurisprudence des deux peuples congénères. Le *mithrodruj* zoroastrien est le *mitradruh* brahmanique, l'un et l'autre menteurs à Mithra, sont considérés criminels au premier chef et punis comme tels. (*Vendidâd*, IV, 24 sq. — *Manu*, VIII, 89.)

(1) C'est, du moins, ce que rapporte Barhebræus ou Aboulfaradj dans son *Histoire universelle*, p. 101, trad. Bauer.

(2) Il faut entendre cela de la masse des juifs, car les commentaires des rabbins vont toujours leur petit train. Le docteur E.-B. Pusey, ou plutôt M. Neubauer, a publié de ces commentaires sur un seul chapitre messianique, le LIIIe du prophète Isaïe, un volume de 1,200 pages environ. — V. *The fifty-third chapter of Isaiah according to the Jewish interpreters*, 1877, Oxford and London.

SUR LES MOTS

SOLIDIPES, SOLIPÈDE, MONODACTYLE & ÉQUIDÉ

Pline se sert du mot *ungula,* ongle, pour désigner le *pied* ou partie terminale des membres des quadrupèdes : témoin son expression de *bisulca ungula,* ou pied fendu en deux, dans la description de la leucrocote de l'Inde (VIII, 30). Il donne le nom de *bisulcos* aux animaux pourvus de cette sorte de pieds (X, 84), celui de *bisulcas* à leurs femelles (X, 83), et il emploie ces expressions par opposition à celles de *solidipedes* (X, 84, 93 ; XI, 108), et de *quæ solidas habent ungulas* (X, 83), par lesquelles il indique les chevaux et les ânes.

Mais les deux expressions synonymes de *solidipedes* (au singulier *solidipes*) et de *quæ solidas habent ungulas* ne sont point prises par Pline dans le sens d'animaux à pieds durs, résistants, inaltérables, comme pourraient le faire supposer l'acception vulgaire du mot *solidus* et la qualité des sabots de l'âne et du cheval ; car le sens qu'il leur attribue réellement est éclairci par le passage dans lequel il dit aussi que les chameaux ont le pied solide, *quibus ungulas solida* (X, 83), et par celui dans lequel

il ajoute que le pied des chameaux a une plante charnue comme celui de l'ours, et qu'il est à peine fendu, quoique bisulque (XI, 105).

C'est donc l'insignifiance de la division extérieure si peu apparente du pied des chameaux (1) qui a déterminé Pline à le qualifier de *pied solide,* malgré la mollesse de son revêtement, ce qui prouve que, chez cet auteur, le mot *solidipedes* n'est pas pris dans le sens d'animaux à pieds durs, mais bien dans celui d'animaux pourvus de pieds indivis, non fendus, non formés de doigts multiples et susceptibles d'être mus indépendamment l'un de l'autre ; et ce sens était d'ailleurs autorisé par l'étendue et la diversité des acceptions attribuées au mot *solidus* chez les Latins.

Les auteurs qui se sont occupés d'histoire naturelle ont généralement écrit en latin presque jusqu'à nos jours ; ils ont conservé le mot *solidipedes* pour qualifier tous les mammifères dont le pied est conformé comme celui du cheval ; aussi retrouve-t-on ce mot inaltéré jusque dans celui des volumes posthumes d'Aldovrand, qui a été publié en 1639. Ce livre porte en effet ce titre : *De quadrupedibus solidipedibus,* titre sur la réalité duquel pourraient à la vérité induire en erreur, soit les mots *De quadrup. soliped.,* imprimés sur le dos de la très-ancienne reliure de l'exemplaire du Muséum de Paris, soit les indications bibliographiques de Buffon qui, dans ses articles consacrés au *Cheval,* à l'*Ane* et au *Zèbre,* écrit tantôt, avec raison, *De quad. solid.*, mais tantôt, à tort,

(1) Le *Lévitique,* XI, 4, et le *Deutéronome,* XIV, 7, prétendent même que le chameau n'a pas le pied divisé.

De quadrup. soliped.; car cette dernière et fautive indication pourrait faire croire que Aldovrand avait intitulé ce volume: *De quadrupedibus solipedibus.*

Le latin *solidus,* ayant passé avec ces diverses acceptions dans la basse-latinité, puis dans les langues romanes issues du latin, a naturellement éprouvé les altérations que l'usage fait le plus souvent subir aux mots ; il est devenu *soldus*, *soldum, sold*, *soude*, *sols, solz, sol*, *sou,* etc.; et notre mot « *solide* a été refait sur le latin au XVIe siècle ». (Littré, *Dictionnaire de la langue française.*)

Le composé *solidipedes* s'est au contraire conservé très-longtemps inaltéré, uniquement parce qu'il n'a passé ni dans le bas-latin, ni dans les dialectes néo-latins du moyen âge ; et l'on ne trouve en effet ce mot, ni aucun dérivé pouvant s'y rapporter, dans aucune des éditions du *Glossaire* de Du Cange sur les mots de la basse-latinité, qui a été doublé par les bénédictins (1733-1766) et réimprimé chez Didot (1840-1847).

Quoique les mots appartenant à une langue morte soient habituellement à l'abri de toute espèce de syncope, le mot *solidipedes* a toutefois fini par en subir une ; car, dans l'ouvrage de l'Anglais John Ray, *Synopsis methodica animalium quadrupedum et serpentini generis* (1 vol. in-8°, Londres, 1693), on rencontre à la page 62 un chapitre intitulé : *Quadrupeda solipeda seu solidungula Græcis* Μώνυχα *et* Μονόχηλα *dicta*, titre qui est répété à la page 1, en tête de la table des chapitres, bien qu'on lise à la page 60, dans le tableau des animaux quadrupèdes vivipares : Μονόχηλα, *i. e. solidipeda, Equus, Asinus, Zebra.* C'est, à notre connaissance, dans ce plus ancien

des ouvrages modernes sur la classification méthodique des animaux que le mot *solipeda* est employé pour la première fois ; on voit que John Ray le fait synonyme de *solidipeda ;* et c'est vraisemblablement à cet auteur que nous devons notre expression actuelle de *solipède,* qui semble toute récente.

On ne trouve, en effet, le mot *solipède,* ni dans Richelet, ni dans Furetière ; il n'existe pas encore dans la troisième édition du *Dictionnaire de l'Académie* publiée en 1740, ni même dans la nouvelle édition, en 6 vol. in-folio, du *Dictionnaire de Trévoux,* imprimée en 1752, bien que les auteurs de cette édition déclarent y avoir inséré près de neuf mille mots n'ayant encore figuré dans aucun dictionnaire, et qu'ils se soient particulièrement attachés à y faire entrer les mots « qui regardent les sciences et les arts ».

C'est seulement dans la quatrième édition du *Dictionnaire de l'Académie,* parue en 1762, qu'on lit enfin :

« Solipède, adjectif de tous genres. Il se dit des animaux qui n'ont qu'une corne à chaque pied. *Le cheval, l'âne, le mulet, le zèbre sont des animaux solipèdes* ».

Cet article est vraisemblablement de Buffon, qui était membre de l'Académie française depuis 1753 ; c'est probablement Buffon qui a francisé le mot *solipèdes* qu'on trouve déjà dans son *Premier discours : De la manière d'étudier et de traiter l'histoire naturelle,* imprimé en 1749, en tête du premier volume de son *Histoire naturelle,* et, dans tous les cas, ce sont ses écrits et ceux de son collaborateur Daubenton qui l'ont vulgarisé, qui lui ont donné le droit de cité dans notre langue, avec le sens d'animaux à un seul ongle ou sabot, sens qui est

anatomiquement identique à celui du mot *solidipedes* de Pline, quoiqu'il en diffère un peu au point de vue linguistique, puisque l'un rappelle l'idée d'une chose indivise, et l'autre celle d'une chose unique.

On conçoit, d'après ce qui précède, que certains lexicographes, tels que Bescherelle, Lachâtre, Landais et Littré, aient fait dériver *solipède* de *solidus* et de *pes, pedis,* en le considérant comme une contraction de *solidipedes.* On peut seulement regretter qu'aucun d'eux, pas même Littré, n'ait cité le moindre fait à l'appui d'une telle opinion, puisque d'autres lexicographes, tels que Boiste, Wailly, Poitevin et Charles Nodier ont prétendu que *solipède* vient de *solus* et de *pes.* L'histoire sommaire qui vient d'être faite de ce mot semble donner tort aux derniers ; mais il n'en est pas moins vrai que la forme actuelle du mot *solipèdes* rappelle invinciblement à l'esprit l'idée d'animaux pourvus *d'un seul pied,* et que beaucoup de naturalistes l'ont jugé peu convenable pour désigner des quadrupèdes n'ayant qu'un seul sabot à chaque pied.

C'est pourquoi on a aussi donné à ces mammifères le nom de *monodactyles,* ou animaux à un seul doigt, qualification qu'on a jugé leur convenir mieux que celle de *solipèdes,* parce qu'ils n'ont à chaque pied qu'un doigt complet, qui est seul apparent à l'extérieur. Mais le mot *monodactyle* n'a guère pénétré dans le langage usuel ; il est surtout employé par les anatomistes, dont la plupart s'accordent aujourd'hui à reconnaître que les prétendus monodactyles ont réellement trois doigts à chaque pied. Ils voient, en effet, deux doigts incomplets, privés de phalanges, dans les deux petits os allongés qui sont

situés à la face postérieure de chaque canon, et ils donnent en conséquence le nom de métacarpiens et de métatarsiens rudimentaires à ces os qu'on appelait autrefois les péronés du canon, pour les distinguer du véritable péroné du tibia.

Ces dernières considérations n'ont sans doute pas été étrangères à l'adoption plus récente du mot *équidés*, par lequel on désigne également tous les mammifères qui ressemblent au cheval. Ce mot est régulièrement dérivé de *equus*, cheval, et de *idea*, type, forme, image, ressemblance ; il devrait donc réunir les suffrages de tous les naturalistes, et les empêcher de compliquer encore la nomenclature de ces mammifères, en y introduisant de nouvelles dénominations.

C.-A. Piétrement.

BIBLIOGRAPHIE.

Règle définitive du participe passé, par Gabriel Charavay. 1 vol. in-18, vii-128 p. *Paris*, 1878.

La règle du participe passé, dans notre langue, est incontestablement une des plus compliquées, la plus compliquée peut-être d'une orthographe qui passe, à tort ou à raison, pour un abîme d'incohérences. Elle a fait le tourment de nos jeunes intelligences sur les bancs de l'école, et elle découragerait les étrangers de l'étude de notre idiome, si l'attrait de notre littérature et les séductions toutes particulières de l'esprit français n'étaient encore plus forts que tous les obstacles. Or, cette difficulté, M. Charavay a eu le talent de la faire disparaître de notre grammaire. Il a tellement simplifié, dans le livre en question ici, la règle dont nous parlons, et cette règle s'y montre sous un jour tellement clair, qu'on s'étonne de ne l'avoir pas aperçue plus tôt. On sait que, combiné avec l'auxiliaire *être,* le participe passé s'accorde en genre et en nombre avec le sujet ; ici, en conséquence, pas la moindre difficulté ; qu'il s'agisse d'un verbe passif ou d'un verbe neutre, le participe est bien,

ainsi que son nom l'indique, un mot qui participe du verbe et de l'adjectif, et, par conséquent, soumis à la règle que détermine la nature de l'accord dans ces deux parties du discours. Mais, combiné avec *avoir*, le participe n'est, au fond, qu'un mode verbal, et n'a qu'accidentellement, du moins dans les langues néo-latines, la forme adjective. Dans cette phrase : *Nous sommes aimés*, le participe est tout à la fois verbe et attribut, et sous ce rapport il est bien nommé ; mais dans celle-ci : *Nous avons aimé*, il n'est que verbe. Il semble donc que, dans ce dernier cas, lorsque le faux participe n'est que verbe, il ne devrait pas suivre la loi de l'adjectif. Il en est ainsi dans toutes les langues qui ont adopté, pour exprimer l'aoriste ou prétérit indéfini, l'emploi du verbe *avoir*, devenu de la sorte un auxiliaire. Dans les langues néo-latines, l'italien et le français font seuls exception, et encore, en italien, la variabilité de ce participe d'occasion est-elle facultative. En français, le participe passé combiné avec *avoir* s'accorde toujours en genre et en nombre, non pas avec le sujet de l'auxiliaire, mais avec le régime du faux participe, quand ce régime le précède. Telle est la règle. Au premier abord, elle paraît très-simple ; dans l'application, c'est un enchevêtrement de subtilités, fort divertissant peut-être pour les abstracteurs de quintessences, mais assurément très-ennuyeux pour des enfants et des étrangers accoutumés à d'autres méthodes grammaticales. M. Charavay a eu le talent de débrouiller cet écheveau. Puisque l'accord n'est logique et rationnel que lorsque le participe en question est adjectif et qu'il n'est tel que combiné avec l'auxiliaire *être*, il a supposé que l'emploi du verbe *avoir* comme

auxiliaire de l'aoriste ne pouvait rationnellement avoir été introduit que par ellipse et pour faciliter le mouvement de la phrase. Il a par conséquent ramené au passif la forme active sous laquelle se présente tout participe passé combiné avec *avoir*, et avec cette opération, si simple et si facile, il résout toutes les difficultés. Passant en revue les différentes espèces de verbes, actifs, neutres, pronominaux et unipersonnels, où l'accord du participe passé a lieu avec le régime qui précède, il démontre, avec force exemples à l'appui, que la règle qu'il pose ne souffre pas une seule exception.

Il resterait maintenant à savoir si notre aoriste est bien réellement, comme cette règle le laisse supposer, une ellipse ou contraction de la forme plus compliquée passive. Nos grammairiens, en formulant le principe de l'accord tel que l'usage l'a consacré, ont paru le croire. Il n'en est rien pourtant. A l'origine, le verbe *avoir*, devenu depuis auxiliaire, avait exclusivement le caractère et les propriétés du verbe actif. Il impliquait une action exercée directement par le sujet sur son régime, et le participe qui pouvait suivre était un simple déterminatif de ce même régime, exprimé ou sous-entendu. C'est ainsi qu'on trouve dans Cicéron, au temps même de la belle latinité, des phrases comme celle-ci : *De Cæsare satis dictum habeo,* que l'on traduit très-bien en français, en conservant la forme latine : *J'ai assez parlé de César.* Dans Plaute, un auteur plus archaïque, on lit des phrases plus caractérisées encore, comme la suivante : *Habeo pactam sororem meam filio...* ce qui se traduit aussi littéralement : *J'ai marié ma sœur au fils...* Ces exemples et une foule d'autres que nous pourrions citer montrent

que, dans le principe, il n'y avait réellement pas d'auxiliaire *avoir*, de sorte que, en bonne règle, le participe passé combiné avec ce verbe devrait toujours s'accorder avec son régime, que ce régime suive ou précède le faux participe. En italien, cet accord est facultatif dans les deux cas ; en français, il n'existe que pour le second, où il est de rigueur. Il y a, dans la règle française, quelque chose d'un peu barbare, qui ne s'explique d'une certaine façon qu'en ramenant l'actif au passif, comme l'a fait M. Charavay. Les Grecs avaient une forme aoriste composée qui, tout en employant le verbe *avoir*, lui laissait au moins son rôle de simple auxiliaire. Ainsi, pour traduire cette phrase : *J'ai fait*, on pourrait fort bien dire, dans le plus pur attique : Ἔχω ποιήσας. Cette forme se trouve dans les meilleurs auteurs ; je ne l'invente pas. Elle est logique, rationnelle. Notre forme française, avec un verbe employé tout à la fois comme actif ou comme auxiliaire, selon que le régime précède ou suit le participe, l'est-elle au même titre, et n'avons-nous pas raison de la qualifier de barbare ?

J. Baissac.

L'HISTOIRE DES ROIS MAGES.

III

Rappelons d'abord le récit qui forme le pivot de notre travail.

L'évangile selon saint Matthieu contient au deuxième chapitre la relation que voici :

« Jésus étant né dans Bethlehem, de Juda, au temps du roi Hérode, des mages vinrent de l'Orient à Jérusalem. Et ils demandèrent : « Où est celui qui est né roi des « Juifs ? Car nous avons vu son étoile en Orient, et nous « sommes venus l'adorer ». Ce que le roi Hérode ayant appris, il en fut troublé, et toute la ville de Jérusalem avec lui. Et ayant assemblé tous les princes des prêtres et les docteurs du peuple, il s'enquit d'eux où devait naître le Christ. Ils lui dirent que c'était dans Bethlehem, de Juda, selon qu'il a été écrit par le prophète : « Et toi, « Bethlehem, de Juda, tu n'es pas la dernière parmi les « principales villes de Juda, car de toi sortira le chef « qui conduira mon peuple d'Israël ». Alors Hérode, ayant fait venir les mages en particulier, s'enquit d'eux avec grand soin du temps que l'étoile leur était apparue, et les envoyant à Bethlehem, il leur dit : « Allez, infor- « mez-vous exactement de cet enfant, et lorsque vous « l'aurez trouvé, faites-le-moi savoir, afin que j'aille aussi « l'adorer ». Alors ils partirent. Et en même temps

l'étoile qu'ils avaient vue en Orient allait devant eux (1), jusqu'à ce qu'étant arrivés sur le lieu où était l'enfant, elle s'y arrêta. Lorsqu'ils virent l'étoile, ils furent transportés d'une extrême joie. Et entrant dans la maison (εἰς τὴν οἰκίαν), ils trouvèrent l'enfant avec Marie, sa mère ; et se prosternant, ils l'adorèrent ; puis, ouvrant leurs trésors, ils lui offrirent pour présents de l'or, de l'encens et de la myrrhe. Et ayant reçu, pendant qu'ils dormaient, un avertissement de ne point aller retrouver Hérode, ils s'en retournèrent en leur pays par un autre chemin ».

La première pensée qui vient au critique, après qu'il a lu ce charmant récit, est un doute général, le doute de l'authenticité contemporaine de l'événement. Je m'explique. Si l'évangéliste Matthieu avait connu cette histoire, ses confrères, les autres biographes sacrés de Jésus, n'auraient pas pu l'ignorer. Or, quoiqu'on représente saint Matthieu regardant, comme un autre Janus, de tous les côtés à la fois (2), il l'a ignorée, et les autres évangélistes aussi, puisqu'ils n'en disent mot et que même ils n'y font pas la moindre allusion. Ici, le silence est une preuve, et la preuve est invincible, surtout par rapport à saint Luc. En sa qualité de Grec, Luc était fort épris de mythes, de légendes et d'histoires ; il avait d'ailleurs promis à son cher Théophile de n'omettre sur la vie de Jésus aucune particularité digne d'être notée. Or, voilà qu'il ne men-

(1) Par là, il n'est pas dit qu'ils virent l'étoile en plein jour, comme César vit la sienne lorsque, se sentant devenir dieu (ou tyran), il passa le Rubicon : *stellæque in medium venere diem.* (Lucani *Pharsalia,* I, 532.) Il est probable que les mages ne voyagèrent que pendant la nuit.

(2) Dans la cathédrale de Salerne. (V. Seume, *Spaziergang nach Syrakus,* p. 201, éd. 1868.)

tionne pas même du plus petit mot un événement qui, selon Matthieu, fit une telle sensation, qu'un puissant roi et toute une grande ville en furent troublés et qui, de plus, eut la suite souverainement tragique du massacre des Innocents.

Mais laissons pour le moment cette question, à laquelle nous aurons occasion de revenir, et, avant de retracer les histoires parallèles, remarquons qu'il est insoutenable de faire de nos mages des Juifs, comme l'ont essayé quelques critiques. S'ils étaient Juifs, ils ne pourraient pas demander : « Où est le roi des Juifs qui est né ? *ubi est qui natus est rex Judæorum ?* » Leur caractère de non-Juifs est également affirmé de cette manière par les apocryphes et par une légende rédigée dans la forme où nous l'avons par Jules Africain, à ce qu'on croit, et où les mages disent aux Juifs : « Il est né, celui que vous appelez le Messie : ὃν λεγετε Μεσσιαν ἐτεχθη. » Une seule exception se présente pour l'apocryphe qui porte le titre : *L'histoire de l'enfance du Sauveur*. Là les mages demandent : « Où est le roi qui *nous* est né ? *qui natus est nobis ?* » Mais nous savons déjà, par l'étude qui précède, à quoi nous en tenir sur la nationalité de nos mages, et nous aurons sûrement occasion d'y revenir encore.

Le sujet sur lequel la curiosité demanderait préférablement d'être satisfaite est l'étoile qui guide les mages. Les agissements de cet astre sont si étonnants ! On savait bien par Ovide que des étoiles s'élancent comme une volée de courriers pour annoncer au monde que l'Aurore se lève et sort de son palais de roses (1). On avait appris aussi

(1) *Diffugiunt stellæ*. (Ovid., *Metam.*, II, 114.)

que Vénus fit luire son étoile sur le pieux Enée pour lui montrer le chemin du Latium, sa nouvelle patrie (1). Mais on voyait en cela des images poétiques et rien de plus. Saint Matthieu, au contraire, est censé nous donner les faits et gestes de son étoile pour une chose réellement historique. Qu'était-ce donc que cette étoile ? Et d'où venait-elle ?

Les esprits portés au merveilleux ou au mysticisme, et c'est la grande majorité, ne sont pas embarrassés de ces questions. Avec les poètes, qui cependant ne sont pas toujours sincères, le peuple, le nombre considérable de proverbes à ce sujet en témoigne (2), le peuple, d'un bout du monde à l'autre, croit aux étoiles mystérieuses ou miraculeuses, aux étoiles inconnues, *ignota sidera* (3), aux merveilleux accords des astres avec les destinées de l'homme (4), et il dit de tout homme favorisé d'un constant succès qu'il a une étoile (5).

(1) *Ex quo de Troia est egressus Æneas, Veneris eum per diem cotidie stellam vidisse, donec ad agrum Laurentem veniret.* (Servii *Commentarius in Virgilium,* Æneid., I, 382.)

(2) V. Wander, *Deutsches Sprichwörter-Lexikon*, IV, col. 841, et même les codes. On lit dans le *Code domestique* indien d'Açvalâyana, liv. I, ch. IV, art. 1, que c'est sous une étoile heureuse qu'il faut se faire couper les cheveux, s'introduire auprès de son précepteur spirituel, le quitter enfin et se marier.

(3) Lucan., *Pharsal.*, I, 529.

(4) *Incredibili modo consentit astrum.* (Horat., II, 17; cf. I, 12.)

(5) Horace dit de celle de César : « Elle brille entre tous les astres, l'étoile de Jules : *micat inter omnes Julium sidus.* » (I, ode 12.) — Il est étonnant, d'après cela, qu'il n'y ait jamais eu qu'un seul État chrétien qui ait adopté l'étoile comme emblême politique, et lui ait assigné la place prépondérante dans ses armoiries. Cet État est l'ancien royaume de Slavonie.

A l'entendre, l'étoile des mages aurait été analogue à celle qui brilla, à la mort de César, durant sept jours de suite, et dans laquelle on vit l'âme du père d'Auguste reçue dans le ciel (1) ; elle serait une apparition surnaturelle, *præter naturæ ordinem* (2). Est-ce que la sibylle (car ils croient aux sibylles) n'emploie pas à son égard l'expression de Lucain, en disant : *Magi stellam ignotam coluere, recentem ornatum cœli* (3) ? Est-ce que le livre de Seth, est-ce que saint Chrysostôme, Theophylacte et d'autres ne disent pas que les mages virent au milieu de l'astre de Bethléhem un jeune enfant avec une croix au-dessus de lui, ou un ange revêtu d'un corps lumineux (donnée qui a été utilisée par saint Luc), ou la brillante figure d'une vierge (4) ? On n'a que l'embarras du choix, et il nous y faudra revenir.

Car c'est toujours encore ainsi que les théologiens regardent notre étoile. Quand, un jour, nous avons voulu exposer devant un personnage aussi songeur que vénérable le calcul auquel l'étoile évangélique a été soumis par l'immortel Kepler, calcul vérifié par Encke et Ideler, et que nous ferons connaître plus loin, le digne personnage nous a brusquement interrompu en s'écriant : « Oh ! c'est trop fort ! »

Ce qui nous a paru trop fort, c'est la crédulité du

(1) Sueton., *Cæsar*, LXXXVIII.

(2) Osorio, *De rebus Emmanuelis regis Lusitaniæ gestis*, l. I, *in fine*.

(3) *Sibyllorum* lib. VIII, 476, *cur*. Alexandre. — On sait que les oracles sibyllins ont été en grande partie fabriqués par la primitive Église.

(4) V. Fabricius, *Cod. pseud.*, I, p. 154. — Thilo, *Codex apocryphus*, p. 139.

personnage oublieux de l'antique maxime que rien ne se fait contrairement à la nature, *nihil fit præter naturam* (1); il voyait dans l'étoile un miracle, un fait hors nature, au-dessus d'elle et contre elle, comme le définit l'école, et pour peu que nous l'eussions voulu, il aurait, autre Eusèbe d'Emèse, fait parler cette étoile (2). Volontiers, nous aussi, nous acceptons le miracle, mais c'est seulement comme signe du temps et des personnes, et sous le bénéfice de l'illusion d'une perspective lointaine. Ainsi, il nous charme comme un conte des frères Grimm. Mais dans l'espèce, et cela est visible déjà par le texte, nous n'avons pas affaire à une étoile miraculeuse. En effet, les mages parlent de l'étoile comme d'un phénomène attendu et calculé. « Nous avons vu son étoile en Orient, » disent-ils. Et quand, pour prouver qu'il y a eu miracle, on s'appuie sur ce que l'étoile s'arrête sur la maison de l'enfant ou que même elle y entre, on ne réfléchit pas que c'est là une manière de parler analogue à celle d'un cantique qui dit qu'elle s'arrêta dans leur cœur (3). Le vrai en ceci, c'est que les mages ayant appris à Jérusalem que le roi des Juifs devait naître à Bethléhem, profitent, pour se guider au sud, de la direction où se montre l'étoile, et arrivent ainsi dans la bourgade indiquée, non par l'étoile, mais par les docteurs de Jérusalem, et une

(1) Οὐθὲν γίνεται παρὰ φύσιν. (Aristoteles, *De animalium generatione*, IV, 4; vol. III, p. 402, coll. Didot.)

(2) *Sic illa stella loquebatur magis, sunt istæ literæ loquuntur nobis.* (Euseb. Emiss., *In Epiphania Domini*, col. 29; Antverp., 1568.)

(3) *Gehen mit den Weisen, bis der Morgenstern aufgeht und im Herzen stille steht.* (Flitner, *Epiphanie*, st. 2, dans un *Gesangbuch* wurtembergeois.)

fois à Bethléhem, où tout le monde sait, comme on sait ces choses dans les petits endroits, qu'un enfant vient de naître dans telle maison, la fonction de l'étoile cesse aux yeux des voyageurs, ce qui permet de dire, par figure, que l'étoile s'arrêta sur la maison, à moins qu'on ne veuille prendre ἐλθὼν ἔστάθη ἐπάνω (II, 9), avec H. Olshausen, *als naive Auffassung des kindlichen Sinns* (1). D'ailleurs, toute étoile semble marcher devant vous dès que vous marchez dans sa direction, et s'arrêter dès que vous vous arrêtez. Gœthe l'a si bien dit : « Parcourons quelques rues; vous verrez comment sont situées les étoiles. Elles pronostiquent ici, elles pronostiquent là-bas (2). » Puisque donc les mages s'arrêtaient à Bethléhem et à la maison qu'on leur avait indiquée, l'étoile s'arrêta aux mêmes endroits. Elle se serait, dans la direction donnée, arrêtée sur tout autre endroit ; la chose ne tenait qu'à un fil, au fil des renseignements préalables. Car, encore une fois, notre étoile était une étoile naturelle et non une lumière miraculeuse; l'auteur le dit en la nommant par le mot qui désigne toute autre étoile, ἀστήρ. Le tout est de savoir ce que parler veut dire.

Mais avant d'approfondir plus en détail le phénomène sidéral dont il s'agit, revenons au récit qui sert de base à notre dissertation, en faisant connaître les narrations

(1) Cf. B. Weiss, *das Matthäusevangelium*, etc., p. 91. — V. aussi D. Strauss, *das Leben Jesu*, I, p. 273, et, dans le sens orthodoxe, Hermann Olshausen, *Biblischer Commentar*, I. 67.

(2) *Doch lasst uns ein par gassen gehen,*
da seht ir wi di sterne stehen,
si deuten hir, si deuten dort.
(*Paraboles*, 13.)

parallèles que nous en donnent les évangiles dits apocryphes, et dont le nombre devait être considérable, saint Luc le dit (1), et on en compte en effet jusqu'à cinquante. Quand on a lu ceux qui subsistent en entier, on ne peut se défendre de la pensée que le récit de Matthieu n'est entré dans le texte de l'évangile reçu comme authentique que par la porte dérobée de la créance populaire, acquise aux évangiles apocryphes longtemps avant qu'il ne fût question d'évangiles canoniques (2).

Parmi les écrits apocryphes qui nous intéressent spécialement ici, notons seulement les trois que voici : 1° l'évangile de l'enfance ; 2° le protévangile de Jacques ; 3° l'histoire de la nativité de Marie et de l'enfance du Sauveur (3).

Le premier nous est parvenu dans une traduction arabe. Il jouissait d'une autorité si considerable qu'on le regardait comme le cinquième évangile. La légende des mages s'y trouve aux chapitres VII et VIII, et la voici :

« Et il arriva que lorsque le Seigneur Jésus était né à Bethléhem, de Juda, au temps du roi Hérode, des mages vinrent de l'Orient à Jérusalem, ainsi que l'avait prédit Zoradascht (4). » Ouvrons ici une parenthèse pour rap-

(1) *Multi conati sunt ordinare narrationem.* (Luc., I, 1.)

(2) Les dissidents, quelque paradoxal que cela paraisse, les chrétiens dissidents, les hérétiques au sens usuel du mot, sont antérieurs aux orthodoxes ou catholiques. Les preuves en sont nombreuses dans les textes évangéliques ou autres. Le christianisme, comme catholicisme, est une œuvre essentiellement politique ou mondaine.

(3) V. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, p. 71, 255, 388.

(4) C'est sans doute sur la foi de cet évangile arabe que l'évêque arabe Aboulfaradj rapporte, lui aussi, que Zoroastre, un des disciples du prophète Élie, avait prédit la venue du Messie. (*Hist. univ.*, p. 77, Bauer.)

peler que Zoradascht ou Zaraduscht, c'est-à-dire Zoroastre, est dans la croyance des Arabes mahométans et aussi, par une prudente accommodation, dans celle des Parsis ou Ghèbres, la même personne qu'Abraham, et que les Arabes ne prononcent jamais son nom sans ajouter : « La paix soit sur lui (1) ». Ils disent aussi, d'accord avec notre évangile et les chrétiens syriens, qu'il avait prophétisé le Christ, qu'il avait lu dans les astres, comme le rapporte Barhebræus Aboulfaradj, évêque jacobite d'Alep au XIIIe siècle, qu'une étoile viendrait un jour indiquer à l'Orient la naissance du fils de la vierge immaculée (2).

Je reprends notre récit.

« Les mages apportèrent avec eux des présents, de l'or, de l'encens et de la myrrhe. Et ils l'adorèrent et lui offrirent leurs présents. Alors Marie prit un des linges de l'enfant et le leur donna en guise de bénédiction, et ils le reçurent comme un don inestimable. Et à cette heure même leur apparut un ange sous la forme de l'étoile qui les avait déjà guidés dans leur route. Et ils s'en allèrent, conduits par sa lumière, jusqu'à ce qu'ils fussent rentrés dans leur pays.

« Alors leurs rois et leurs princes s'assemblèrent et leur demandèrent ce qu'ils avaient vu et fait, comment ils étaient allés et comment ils étaient revenus, et quels avaient été leurs compagnons de voyage. Mais eux, ils montrèrent le linge que la dame Marie leur avait offert.

(1) Cf. Chwolsohn, *l. c.*, I, 646.

(2) V. Assemanus, *Bibliotheca orientalis*, III, p. I, 316. — Gregorius Abulfaradsch, *Kurze Geschichte der Dynastien*, trad. G.-L. Bauer, p. 77, Leipz., 1783.

Et à cause de cela ils célébrèrent une fête, et, après avoir allumé le feu et l'avoir adoré suivant leur coutume, ils y jetèrent le linge. Or, les flammes ne consumèrent pas le linge et même ne l'endommagèrent pas. Alors ils le couvrirent de baisers, le posèrent sur leurs têtes et sur leurs yeux, disant : « Voici sûrement la vérité ! Quelle « grande chose ce doit être que cet objet, que le feu ne « peut ni brûler ni endommager ! » Puis ils le prirent et le déposèrent pleins de respect dans leur trésor. »

Tel est le récit de l'évangile égyptien, car il est de provenance égyptienne. La plupart des faits qu'il relate se passent sur la terre d'Égypte, et sa chronologie est celle de l'ère alexandrine (1). Outre cela, il présente ceci de curieux, qu'il nous montre dans les mages un syncrétisme religieux digne d'Alexandrie ; ses mages sont évidemment pyrolâtres autant qu'astrolâtres. Il y a encore un autre détail ; mais nous le réservons pour la discussion de la prétendue qualité royale des mages, et nous passons au protévangile de Jacques le Mineur.

Dans cet évangile, où l'histoire des mages se lit au chapitre XXI, on remarque que ce n'est pas à Jérusalem, mais à Bethléhem, que l'arrivée des pèlerins cause du trouble (2), puis que l'étoile conduit nos adorateurs non dans une maison, mais dans une caverne : ἐν τῷ σπηλαίῳ (3). La caverne de Jacques peut bien s'accorder avec la crèche

(1) *Anno autem trecentesimo nono æræ Alexandri edixit Augustus ;* c'est ainsi que commence notre évangile.

(2) *Et tumulus magnus factus est in Bethlehem : quia venere magi.*

(3) Cela se lit aussi dans l'histoire de Joseph le charpentier, écrite en arabe et en copte. (V. *Historia Josephi fabri lignarii,* c. VII, dans Fabricius, *Codex pseudepigr.*, t. II, 318. — Thilo, *Cod. ap.*, p. 17.)

ou l'étable, ἐν φάτνῃ, de Luc ; mais il est difficile de l'assimiler à la maison, *domum*, de Matthieu. Il est vrai qu'en Orient plus encore qu'en Occident, on est souvent amené à confondre l'habitation des pauvres avec des cavernes ou des tanières; seulement ici la caverne serait par trop lugubre, car, s'il faut en juger par le passage parallèle de l'histoire de Joseph (1), elle aurait été adossée à un sépulcre. « Marie, ma mère, est censé dire Jésus, m'enfanta à Bethlehem dans une caverne proche le sépulcre de Rachel (2) » : *In spelunca proxima sepulcro Rachel.*

Mais voici le récit :

« Et il s'éleva un grand tumulte à Bethlehem, parce que des mages vinrent, disant : « Où est celui qui est né le roi des Juifs ? Nous avons vu son étoile dans l'Orient, et nous sommes venus pour l'adorer ». Et Hérode, entendant cela, fut troublé, et il envoya des émissaires auprès des mages. Et il convoqua les princes des prêtres, et il les interrogea, disant : « Qu'y a-t-il d'écrit au sujet « du Christ ? Où doit-il naître » ? Et ils dirent : « A Bethléhem, de Juda. C'est ainsi que c'est écrit ». Et Hérode les renvoya, et il questionna les mages, disant : « Apprenez-moi où vous avez vu le signe (qui indique) le roi nouveau-né » ? Et les mages dirent : « Son étoile s'est levée grande, et elle a tellement surpassé en splendeur les autres étoiles du ciel, qu'elles s'en sont trouvées obscurcies jusqu'à devenir invisibles. Et ainsi nous avons connu qu'un grand roi était né en Israël, et nous sommes

(1) Mais l'histoire des mages en est absente.
(2) Cf. ci-après, p. 245, *note*.

venus l'adorer. » Hérode leur dit : « Allez, et informez-vous, et si vous le trouvez, venez m'en informer, pour que j'aille l'adorer, moi aussi. » Et les mages s'en allèrent, et voici que l'étoile qu'ils avaient vue en Orient les conduisit jusqu'à ce qu'elle entrât dans la caverne et qu'elle s'arrêtât sur la tête de l'enfant (1). Et les mages virent l'enfant avec Marie, sa mère, et ils l'adorèrent. Et tirant des offrandes de leurs cassettes (τοὺς θησαυροὺς αὐτῶν), ils lui offrirent de l'or, de l'encens et de la myrrhe. Et l'ange les ayant informés qu'ils ne devaient pas revenir auprès d'Hérode, ils s'en retournèrent dans leur pays par un autre chemin. »

Arrivons maintenant au récit de notre légende dans l'*Histoire de la nativité de Marie et de l'enfance du Sauveur*. On l'y trouve au chapitre XVI.

« Des mages vinrent de l'Orient à Jérusalem, apportant de grandes offrandes. Et ils interrogèrent instamment les Juifs, disant : « Où est le roi qui nous est né (2) ? car « nous avons vu son étoile dans l'Orient, et nous venons « pour l'adorer. » Cette nouvelle effraya tout le monde, et Hérode envoya s'enquérir auprès des scribes, des Pharisiens et des docteurs du peuple, où le prophète avait annoncé que le Christ devait naître. Et ils dirent : « A Bethléhem, car il est écrit : « Et toi, Bethléhem, terre « de Juda, tu n'es pas la moindre parmi les principautés « de Juda, car c'est de toi que sortira le prince qui gou- « vernera mon peuple d'Israël. » Alors Hérode appela les mages et s'enquit d'eux diligemment quand l'étoile leur

(1) ἔστη ἐπάνω τοῦ σπηλαίου ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τοῦ παιδίου. (Thilo, *C. A.*, p. 258.)

(2) *Ubi est rex, qui natus est nobis?*

avait apparu. Et il les envoya à Bethléhem, disant : « Allez, « et informez-vous avec soin de cet enfant, et lorsque « vous l'aurez trouvé, venez me le dire, afin que j'aille « l'adorer, moi aussi. » Et les mages étant en chemin, l'étoile leur apparut et les précéda comme si elle était préposée à les conduire, *et quasi quæ ducatum præstaret illis,* jusqu'à ce qu'ils fussent arrivés à l'endroit où était l'enfant. Et lorsque les mages virent l'étoile, ils éprouvèrent une grande joie. Et entrant dans la maison (1), ils trouvèrent l'enfant Jésus assis sur les genoux de Marie : *sedentem in sinu Mariæ.* Aussitôt ils ouvrirent leurs cassettes et offrirent de riches présents à Marie et à Joseph. Mais à l'enfant, chacun d'eux présenta des offrandes particulières. L'un offrit de l'or, l'autre de l'encens, et l'autre de la myrrhe. Lorsqu'ils voulurent retourner auprès du roi Hérode, ils furent avertis en songe de ne pas revenir vers Hérode. Cependant ils adorèrent l'enfant dans toute la joie (de leur cœur) et s'en retournèrent chez eux par un autre chemin. »

Voilà un récit qui est évidemment moderne, relativement parlant, car outre qu'il n'en existe pas de manuscrit grec, il détermine assez clairement le nombre des mages en disant : *Unus obtulit aurum, alius thus, alius*

(1) *Et ingressi domum.* Notre évangile fait accoucher Marie dans une caverne souterraine qu'aucun rayon n'éclairait jamais : *in speluncam subterraneam, in qua lux non fuit unquam, sed semper tenebræ fuerunt,* etc. (c. XIII), puis il l'en fait sortir et l'établit dans une étable : *egressa est beata Maria de spelunca, et ingressa est stabulam,* où la Vierge couche l'enfant dans une crèche, *in presepio.* Alors le bœuf et l'âne l'adorent pendant trois jours. Au bout de ce temps, la sainte famille se transporte à Bethlehem, et c'est là, dans une *maison,* où les mages vont s'acquitter de leur vœu.

vero myrrham. Or, cette opinion de trois mages ne s'est affirmée qu'au Ve siècle, par la bouche du pape Léon, dit le Grand, ainsi que nous aurons l'occasion de le dire encore.

Outre ces apocryphes sacrés, des relations concernant l'adoration des mages sont attribuées aussi à des apocryphes profanes, et nous avons déjà cité à ce sujet je ne sais quel Longin, écrivant à l'empereur Auguste : « Des mages, fils de Perses, sont entrés dans ton empire et ont offert des présents à un certain enfant, *puero cuidam*, né en Judée. On ignore de qui il est le fils, etc. (1) ».

Mais la relation la plus étrange est sans conteste celle que quelques-uns attribuent, à tort, assurément (2), à Jules Africain, et qui commence par affirmer que la Perse a été le premier pays qui ait connu le Christ : ἐκ Περσιδος εγνωσθη απ' αρχης ὁ Χριστος (3), et que ce sont les dieux perses qui ont proclamé la mère-vierge bienheureuse : ὁι θεοι Περσων ἐμακαρισαν σε (4). Aussi, c'est du roi des Perses que les mages reçurent la mission de suivre l'étoile pour aller trouver le dieu naissant, Jésus, le maître du ciel : ουρανοδυναμε Ιησου, de l'adorer et de lui offrir en hommage de l'or, de la myrrhe et de l'encens. C'est ce

(1) V. Assemanus, *Biblioth. orient.*, III, p. I, 316.

(2) Le savant Wetsten n'en parle pas dans sa notice très-détaillée sur l'Africain et ses ouvrages (V. *Notæ in Epistolam Africani ad Originem*, p. 150 sqq. de la seconde partie de son édition d'Origène contre les Marcionites, Basileæ, 1674, in-4o), ni Fabricius non plus. (V. *Bibliotheca græca,* IV, p. 241 sqq., éd. Harles.)

(3) V. *Codices græci msc.*, rec. ab Ignatio Hardt, dans les *Beyträge zur Geschichte und Literatur,* par J.-Ch. d'Aretin, II, *Continuatio, April.*, 1804, p. 52.

(4) *Ibid.*, p. 66.

qu'ils firent, et l'occasion étant belle, ils en profitèrent pour faire peindre la mère avec l'enfant. Puis, de retour chez eux, ils dédièrent le tableau à leur principal sanctuaire, après l'avoir pourvu de cette inscription : Δι ἡλιῳ, Θεῳ μεγαλῳ, βασιλεῖ Ιησου, το Περσικον κρατος ανεθηκεν, ou en latin : *Iovi Mithræ, Deo magno, regi Iesu, imperium Persicum dedicavit.*

IV

Il appert déjà du chapitre précédent que la légende des mages a beaucoup occupé les esprits de l'antiquité chrétienne ; mais que serait-ce si nous voulions accumuler ici tout ce qu'en ont dit, en prose et en vers, les pères de l'Église, depuis saint Ignace et saint Irénée jusqu'à Grégoire de Nazianze et saint Chrysostôme, et les poètes, depuis saint Paulin, le disciple du grand Ausone, jusqu'à Claudien, la dernière étoile au ciel classique de la poésie latine ? Il nous faudrait un volume pour reproduire tous ces textes, surtout si nous ajoutions aux pères et aux poètes les sibylles, depuis la sibylle d'Erythrée, la plus ancienne, jusqu'à la sibylle de Tibur, la onzième et dernière. Ceux d'entre nos lecteurs qui sont curieux de connaître les oracles de ces prophétesses, créées après coup, pourront se satisfaire en ouvrant l'ouvrage du jésuite Crombach au chapitre XXIX du livre II, t. Ier (1).

(1) *Primitiæ Gentium*, p. 126 sqq. — Cf. t. II, l. I, c. XXIII, in-fol., 1654.

En vérité, celui qui a parcouru toute cette littérature ne s'étonne plus que, pendant plusieurs siècles, l'Epiphanie ait primé Noël (1).

Aucun sujet, assurément, n'existe dans le domaine religieux où l'imagination puisse se donner une plus ample carrière, et celle d'Anne-Catherine Emmerich n'y a pas manqué (2). Tout y est beau, poétique, et même dramatique et pittoresque.

Les arts plastiques non plus ne pouvaient, par conséquent, négliger notre légende ; les fresques des catacombes nous permettent de dire que l'adoration des mages a exercé le pinceau des artistes depuis le Ier siècle de notre ère. Nous y reviendrons ; pour le moment, la critique nous appelle ailleurs.

Les textes que nous avons produits ne disent pas le nombre des mages qui vinrent adorer l'enfant, ni leurs noms, ni même leur religion et leur pays. Les auteurs du *Livre de Seth* et de la narration attribuée à Jules Africain en font par anticipation des croyants du Christ, et, en un sens, rien n'est plus exact. Seulement, comme ces récits ont été faits exprès et ne peuvent prétendre au caractère de légendes primitives, ils n'ont pour la critique aucune espèce de valeur. La question est donc de savoir si, avec les textes qui entrent en ligne de compte, nous pouvons résoudre les *desiderata* précités, comme aussi nous édifier sur le rang royal qu'on attribue aux mages, sur les vêtements dont ils furent couverts et sur la manière

(1) Tillemont, *Mémoires pour l'histoire ecclésiastique*, I, p. 8.

(2) Ses effusions à ce sujet sont si abondantes qu'il lui faut, pour les épancher, une quarantaine de pages. (V. *Visions d'An. C. Emmerich*, tr. par Ebeling, I, 128 sqq., Paris, 1864.)

dont ils ont voyagé, à pied, à cheval ou à dos de chameaux. On n'a pas été longtemps à se prononcer sur tout cela ; reste à savoir si ces déterminations tiennent devant la critique.

Déjà, au IIe siècle, Tertullien, sous l'empire de certains passages bibliques (1), et se souvenant peut-être que Cicéron avait dit que « personne ne peut être roi des Perses s'il n'a étudié la science et la doctrine des mages (2) » ; Tertullien donne à entendre que les mages de notre texte furent des rois, en disant que chez les Orientaux les rois étaient pour l'ordinaire des mages (3) : *nam et magos reges fere habuit Oriens.* Rien n'est plus inexact. Une seule fois, à notre connaissance, il est arrivé qu'un mage a été roi, et ce roi mage fut le mage perse Gaumâta. Nous en sommes sûr, car c'est Darius lui-même qui nous le dit : *hauv. khsâyathiya. abava* (4). Et ce qu'il nous dit encore, c'est que, par une mesure générale de la dernière cruauté et que l'histoire connaît sous le nom de magophonie (5), il fit passer aux mages l'envie à jamais

(1) *Reges Arabum et Saba munera offerent illi.* (Psalm. LXXII, 10.) — Cf. Isaïe, LX, 1 sqq.

(2) *Nec quisquam rex Persarum potest esse, qui non ante magorum disciplinam scientiamque perceperit.* (*De Divinatione,* I, 41.) — Cf. Apulée, *Apologie*, p. 218, coll. Nisard, où on lit ce passage de Platon : « A quatorze ans, l'héritier du trône de Perse est remis aux soins de quatre instituteurs les plus renommés par leur mérite. L'un d'entre eux lui enseigne la magie de Zoroastre, fils d'Oromaze, c'est-à-dire le service des dieux, ἐστὶ δὲ τοῦτο θεῶν θεραπεία; il lui explique aussi les devoirs de la royauté. » Mais nous avons déjà dit que l'autorité d'Apulée n'est d'aucun poids pour admettre que Platon ait parlé de Zoroastre.

(3) *Adversus Judæos*, IX. — *Adv. Marcionem*, III, 13.

(4) V. *Inscript. de Behistân*, XI.

(5) Hérodote, III, 79.

d'aspirer à la royauté pour leur corps ou de faire roi un des leurs. Saint Cyprien, de Carthage, compatriote de Tertullien, mais plus jeune que lui d'une quarantaine d'années, ignorait cette histoire, car il affirme positivement que les mages auxquels apparut l'étoile furent des rois (1). Dès lors l'opinion publique, appuyée sur cette autorité, se trouva affermie dans la croyance de la qualité royale des mages, et sans doute qu'elle se fortifia par l'analogie que l'étoile, précédant les mages, offre avec le feu, qui précédait les dieux, chez les Ariens de l'Inde, et les rois, chez les Ariens de l'empire perse (2). L'autorité de saint Ambroise intervint d'ailleurs pour consacrer définitivement la dignité royale des mages, et il le fit dans un sermon sur l'Épiphanie, en 374. Comment, du reste, des hommes qui apportaient avec eux tant d'or n'eussent-ils pas été des princes! Voilà une tradition établie sur des bases bien fragiles, mais il n'en faut pas d'autres, et cela fait comprendre le jugement d'un célèbre historien allemand, Schlœzer, qui dit que la tradition est une folie, *torheit* (3). Ce qui est certain, c'est

(1) *Quod apparuit stella regibus.* (S. Cypr., *Sermo de baptismo Christi.*)

(2) V. ci-dessus, t. XI, p. 195. — Cf. *Aitareya-Brahmana :* « Portez le feu devant lui (le prêtre sacrifiant), *pra asma Agnim bharata.* » — Cf. Ammian. Marcell., XXIII, 6.

(3) Une fois établie, elle est presque indéracinable. Quelle peine n'en coûte-t-il pas à la critique de faire disparaître des livres d'enseignement la tradition de l'origine troyenne des Francs, avec sa filière de rois commençant par Priam et continuant par Marchomer, Sunno, et le trop fameux Pharamond! (V. à ce sujet la dissertation d'Edm. Lüthgen, *Les sources et la valeur hist. de la légende troyenne des Francs,* 1876, et Zarncke, *Sitzungsb der sächs. Gesell. der Wissensch.,* 1866.)

que saint Ambroise, en affirmant la qualité des mages, fixa en même temps aussi leur quantité : « Les mages, dit-il, sont rois, et ils sont trois : *isti magi tres reges*. Ce dernier point parut si important au pape saint Léon, au Ve siècle, qu'il ne cessait d'y revenir dans ses sermons et de l'affirmer (1). Eusèbe d'Emèse et saint Césaire se prononcent dans le même sens (2).

Du reste, ce nombre de trois paraît tout d'abord s'expliquer tout seul par le nombre des présents que les mages présentent et sur lesquels les textes ne varient pas ; c'est toujours de l'or, de l'encens et de la myrrhe. Toutefois, plusieurs auteurs, cités par Asseman (3), disent que les mages avaient été au nombre de douze et que, pour présenter les trois offrandes, ils s'étaient distribués en trois groupes de quatre personnes chaque. Saint Chrysostôme va même jusqu'à quinze (4), on ne sait sur quel fondement. Il en est aussi qui n'en admettent que quatre ; mais comme ils n'ont pu produire aucune autorité, ni le livre de Seth, qui met en avant le nombre de douze, ni les écrits des Pères, leur opinion n'a pas trouvé d'écho. Ce nombre de quatre a toutefois en sa faveur une fresque du cimetière Domitilla (5). Mais comme la généralité des monuments s'en tient à la triade, il est possible que, comme le dit Rossi, l'artiste ait eu

(1) V. *Sermones*, XXX, XXXII, XXXV, XXXVI, XLIX. *Opera omnia*, I, pp. 88, 91, 96, 97, Lugdun., 1700, in-fol.

(2) V. *Opera S. August.*, V, p. 248. — Euseb. Emiss., serm. IV, *In Epiphania Domini*.

(3) Assemanus, *Biblioth. orient.*, III, p. I, 316.

(4) *Homilia II, in Matthæum*.

(5) V. Ferd. Becker, *Die Wand-und Deckengemälde der römischen Katakomben*, p. 49. — Cf. Rossi, *La Roma sotterr.*, II, pl. 2.

en vue avec le nombre quatre une ordonnance de symétrie.

Supposons donc la chose entendue : les mages évangéliques ont été trois. Mais ont-ils été rois, j'entends rois dans l'intention de la légende primitive? Non, assurément, quoique nous célébrions sur la foi de leur royauté la fête des rois, et que nous lui devions un certain nombre de belles poésies et quelques beaux tableaux, parmi lesquels celui déjà mentionné de Jordaens : *Le Roi boit* (au Louvre). Pas plus que les brahmanes dans l'Inde, les mages parmi les Chaldéens aussi bien que parmi les Perses, n'étaient généralement admis à la royauté ; ils pouvaient y arriver par aventure, ainsi que cela paraît avoir été le cas pour les Sassanides, que quelques-uns croient avoir été originairement revêtus du caractère de mages, mais l'exception ici comme toujours confirme la règle ; et quant à la dignité royale de nos mages en particulier, l'évangile arabe de l'enfance la dément implicitement en disant que les mages, de retour chez eux, furent reçus et interrogés par *leurs* rois et par *leurs* princes (1), et c'est par un roi, le roi de Perse, que, d'après l'apocryphe attribuée à Jules Africain, ils sont envoyés à Jérusalem (2). D'ailleurs Hérode, comme nous le fait voir le texte de saint Matthieu, Hérode aurait-il traité les mages sans façon, sans leur accorder aucune espèce d'honneur, s'ils avaient été rois ou seulement de race royale? C'est tout

(1) *Convenerunt autem reges et principes* illorum, *rogantes,* etc. (c. VIII.)

(2) *Rex itaque nulla mora interjecta partem magorum, qui sub ipsius imperio erant, cum muneribus misit, stella ipsis viam monstrante.* (V. *Beiträge zur Gesch. und Lit.* d'Aretin, II, p. 63.)

à fait invraisemblable, et ainsi l'opinion de Fleeming et d'Harduin, suivant laquelle nos mages étaient des envoyés soit d'une nation, soit d'un collége seulement, peut se défendre (1).

Mais il fallait à l'imagination populaire et religieuse des rois, et quels rois ! non pas des rois à la mode d'Yvetot, comme le remarque le satirique Casaubon (2), mais des rois conformes à la prophétie du Psalmiste, disant : « Les rois de Tharse et les Iles lui offriront des présents : les rois de l'Arabie et de Saba lui apporteront des dons ». Ne fallait-il pas, comme toujours, que l'Écriture fût accomplie? Seulement, les esprits critiques demandent ce qu'ont à faire les rois de Tharse, des Iles, de l'Arabie et de Saba avec les mages perses ou chaldéens, et spécialement avec nos mages évangéliques qui venaient de l'Orient? Μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν παρεγένοντο (3). Mais Tharse, תַּרְשִׁישׁ et les Iles, אִיִּים, nous renvoient à l'Occident (4), et l'Arabie, à laquelle le texte accouple, par redondance rythmique, Saba, la capitale du Yémen ou bien aussi le Yémen même, représente le midi. A la rigueur, sans doute, on pourrait soutenir que l'Arabie est aussi à l'orient de la Palestine, puisque des siècles avant que l'islam ne se

(1) Fleeming, *Christology*, II, p. 392. — Harduin, *Commentarius in N. T.*, p. 13, édit. 1741.

(2) Casaubon, *Exercitationes ad Baronii Prolegomena in Annales*, II, 164.

(3) Matth., II, 1.

(4) Il est probable, en effet, que par Tharse il faut entendre les colonies phéniciennes à l'extrémité sud-ouest de l'Espagne, et par les Iles, les îles britanniques. Les rois de Tharse et des Iles étaient ainsi les riches marchands de Tyr.

répandit en Orient, des tribus arabes entières avaient, à plusieurs reprises, émigré dans la Syrie et dans la Mésopotamie, et elles s'y étaient établies (1). Puis, n'y a-t-il pas, outre l'Irak-Arabi, une Arabie perse, l'*Arabistan* (Chusistan), à l'est du Chatt-el-Arab, au nord-est du Farsistan ? Qu'importe cependant ? Il est certain que les Arabes n'étaient pas astrolâtres, au sens chaldéen du moins, et que, s'ils avaient des magiciens, ils n'avaient pas de mages. Ibn-Khaldoun, qui parle de tout, l'aurait dit, et Caussin de Perceval, qui a exploré tous les auteurs arabes, est également muet sur ce point. Que si l'on pense que magiciens et mages est tout un, on se trompe, bien que, comme nous l'avons dit déjà, les Grecs et les Romains les désignassent, les uns et les autres, par un seul et même mot, le mot *magus*. Les mages, pour n'être pas des rois, ne se confondaient pas, du moins, avec la tourbe des enchanteurs et les sorciers (2). Les mages enchantaient, oui ; mais leurs enchantements, dit Platon, étaient les bons principes : τὰς δὲ ἐπῳδὰς τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλούς (3). Et quels étaient ces principes ? Écoutons Philon de Biblos, déjà cité à ce sujet (4) : « Zoroastre le mage, dans

(1) Caussin de Perceval, *Essai sur l'hist. des Arabes avant l'islamisme*, I, 23, 212 sqq.; II, 189 sqq.

(2) Rappelons une opinion déjà énoncée plus haut (t. XI, p. 203, *note*), que si les enchanteurs, les nécromanciens, les sorciers, etc., ont été englobés avec ceux qui prédisaient par les astres dans une seule et même catégorie, cela s'explique assez par le sentiment de déférence et d'hommage que les inférieurs éprouvent à l'égard de ceux qui ont le premier rang dans leur art, dans l'art des mystères en cette occurrence.

(3) Ap. Apuleium, *Apologia*.

(4) V. *sup.*, t. XI, pp. 186, 215.

le saint rituel des pratiques des Perses, s'énonce ainsi : « Le « dieu à la tête d'épervier (1) est le premier, éternel, « ingénéré, indivisible, sans pareil, le guide vers tout ce « qui est beau, ne se laissant pas gagner par les présents, « l'excellent des excellents, le plus sublime penseur des « penseurs ; il est le père des bonnes lois et de toute « justice, ne devant la science qu'à lui seul, conforme à « la nature, parfait, sage et le seul inventeur de la sainte « nature : καὶ ἱεροῦ φυσικοῦ μόνος εὑρετής (2). »

(1) On ne connaît pas aux Perses, ni en général aux sectateurs de Zoroastre, un dieu à la tête d'épervier : θεός κεφαλὴν ἔχων ἱέρακος. Nous savons déjà qu'ils n'avaient pas du tout des simulacres divins ; mais ils avaient des emblèmes, et l'épervier, *kashipta*, était celui d'Ormazd, dont il avait répandu la loi dans le jardin (*vara*) de Yima, le paradis terrestre (*Vendidâd*, II, 138 sqq. — *Bundehesh*, ch. XIX). L'erreur de Philon est donc excusable, et peut-être n'est-elle pas aussi grande qu'elle paraît d'abord, car cet historien du IIe siècle peut avoir eu en vue une représentation zoroastrienne à la manière assyrienne (semitico-couschite), dont on voit deux exemplaires fort bien conservés au musée assyrien du Louvre. L'une de ces stèles, qui est presque au complet, montre un génie à la tête d'aigle offrant la loi mazdayaçnéenne, sous la forme d'une pomme ou cône de cyprès (symbole de la puissance créatrice ou de la procréation), au jardin de Yima, figuré par l'arbrisseau sacré appelé *gaokerema*, et aussi *haoma*, l'arbre d'immortalité. La forme hiératique en rappelle l'arbre de Noël étalant ses branches émondées terminées par des bouquets, ou bien encore la hampe florifère de l'agave la magnifique, nommée aussi, par le peuple, arbre de paradis. (V. Strantz, *die Blumen in Sage und Geschichte*, p. 447.) Quant à l'erreur de Philon, elle serait donc au compte des Assyriens qui ont appliqué l'image de Nisrosch, נִסְרֹךְ, une vieille divinité couschite à la tête d'aigle (*neser*, *nisr*), aux fonctions de l'oiseau d'Ormazd. Du reste, l'aigle, dont quelques espèces sont très-petites, et l'épervier peuvent prêter à la confusion, et Luther y est tombé comme traducteur. (V. *Lev.*, XI, 13. — *Deut.*, XIV, 12.)

(2) *At vero Zoroastres magus in sacro Persicorum rituum com-*

Voilà les principes par lesquels les mages mazdéens enchantaient. Aussi les consultait-on, dit Agathias, dans toutes les affaires publiques et particulières, et on ne trouvait rien de juste ni de légitime s'il n'était autorisé par leur approbation et par leur suffrage (1).

Mais ces mages mazdéens n'étaient plus, depuis des siècles, ce qu'ils avaient été en principe, les adorateurs du feu ; longtemps avant notre ère, les disciples de Zoroastre avaient passé dans le camp des Chaldéens, et Babylone était le centre de toute sagesse. On sait que les Juifs y entretenaient une grande et célèbre académie dont l'œuvre, le Talmud, l'emporte de beaucoup sur celle de l'Académie française.

Cependant, la légende n'est jamais embarrassée. L'histoire lui refuse les rois invaincus de l'Arabie et les riches marchands de la puissante Tyr ; alors ses mages seront des rois perses. Théophylacte, écrivain ecclésiastique byzantin du XIe siècle, se chargea de soutenir la thèse (2), et le pape Benoît XIV, l'ami de Voltaire, l'adopta (3). Depuis de longs siècles d'ailleurs l'imagination avait fait des siennes dans cette affaire. Le zèle pieux avait fait retrouver à sainte Hélène, si heureuse en trou-

mentario, hæc totidem verbis habet : Deus autem est accipitris capite, princeps omnium, expers interitus, sempiternus, sine ortu, sine partibus, maxime dissimilis, omnis boni moderator, integerrimus, bonorum optimus, prudentium prudentissimus, legum æquitatis et justitiæ parem, se tantum præceptore doctus, naturalis, perfectus, sapiens, et sacræ vis physicæ unus inventor. (Philonis Byblii *Fragmenta*, IX; III, p. 572, coll. Did.)

(1) V. Agathias, dans l'*Histoire de Constantinople*, par le président Cousin, II, p. 586, 4o. — Cf. Ctésias, *Hist. de Perse*, X, XI.

(2) V. *Commentarium in Matthæum*, c. II, p. 11, 1631, in-fol.

(3) Benedicti XIV. *Commentar. de festis Chr.*, p. 13.

vailles sacro-saintes, les ossements des rois mages, reconnaissables aux noms qu'on lisait gravés sur le monument qui les couvrait. De Constantinople, ces reliques passèrent au XIIe siècle, par Milan, à Cologne, pour y être placées, Caspar et Melchior ayant au milieu d'eux Balthasar (1), dans une crypte digne de les conserver avec celles des 11,000 vierges et martyres. C'est aussi à Cologne que les rois mages devaient trouver, dans le jésuite déjà nommé (2), le défenseur le plus zélé, sinon le plus éclairé de leur historicité contre la critique, quelque peu voltairienne par anticipation, du calviniste Molinæus, fort redouté à Rome, longtemps encore après sa mort (3). Et cette polémique a grossi la littérature ecclésiastique d'un volume in-folio de 883 pages, qui, sans aucune valeur scientifique, est une pure folie de littérature dévote.

V

La légende s'étant mise d'accord avec elle-même sur la qualité et sur le nombre des mages, elle ne pouvait manquer de leur attribuer aussi des noms. L'opération en a

(1) V. *Altdeutsches Liederbuch*, par Böhme, le *lied* de la Sainte-Tunique, str. 5.

(2) Crombach, *Primitiæ Gentium* sive *Historia et Encomium SS. trium magorum*.

(3) Le pape Benoît XIII accusait, en 1726, cet « infâme hérétique » d'inspirer au roi Victor-Amédée II de Savoie, ennemi des jésuites, les prétentions d'indépendance que ce prince cherchait à faire valoir à Rome. (Carutti, *Storia del regno di Vittorio Amedeo II*, p. 421 sq.)

été un peu plus longue et un peu plus compliquée, mais enfin elle est venue heureusement à terme, et les noms royaux de Melchior, Gaspard et Balthasar ont été définitivement adoptés par tout le monde.

Il en est qui assignent la paternité de ces noms au vénérable Bède, mais il n'est pas bien sûr que l'ouvrage où on les lit (1) soit du savant moine anglais, mort, comme on sait, en 735. Je ne sais non plus ce qu'il faut penser de l'assertion de Crombach (2), que ces noms auraient été relevés sur le monument tombal des mages, quand sainte Hélène fit l'invention des corps de nos saints personnages et les transporta à Constantinople. Un préfet du prétoire, Flavius Dexter, les aurait divulgués, lui le premier, en l'an 390. Ce qui est sûr seulement, c'est qu'on trouve ces noms inscrits dans des fresques qu'on voit en l'église Saint-Urbain, près de Rome, et qui datent du XIe siècle (3). Puis, on les trouve consignés dans un ouvrage authentique (4) du théologien français Comestor, qui mourut en 1178.

Il faut avouer d'ailleurs que ces noms ont un parfum de terroir qui convient à notre légende, et, à ce titre, on peut les préférer à ceux que, pour la première fois, nous trouvons mis en avant par un évêque bithynien, Zacharias, qui vivait vers 1100 et a laissé un commentaire sur

(1) V. Bedæ *Excerptiones Patrum,* dans *Opera,* III, col. 649, Basilææ, 1563.

(2) Crombach, *l. c.*, p. 172, 588 sq.

(3) V. Seroux d'Agincourt, *Hist. de l'art par les monuments,* t. V, pl. XIV.

(4) Comestor *in Historia Scholastica super Novum Testamentum*, c. VIII, Utrecht, 1473, incunable.

les quatre évangiles. Il dit que les mages s'appelaient en grec : Apellius, Amerus et Damascus, et en hébreu : Magalath, Galgalath, Saracin ou Saraïm, et il interprète ces noms (1). A leur tour, les amateurs de quatre mages produisent les noms de Misaël, Akeël, Kuriacos et Stephanos, et ceux qui tiennent à la douzaine nous donnent la liste perse et assyrienne que voici : Zarvandades, Hormisdas, Gusnasaphus, Arsaces, Zarvandades (junior), Orrhoes, Artaxestes, Estunabudanes, Maruchus, Assuerus, Sardalachus, Merodachus (2). Mais de tous ces noms et d'autres encore, comme par exemple : Ator, Sator et Perator ; Aunoson, Albytar, Kyssâd (3) ; Minsuram, Badsiba, Likon (4), les premiers seuls ont prévalu d'une manière générale, et cela sans doute par un instinct légendaire qui ne manque pas de finesse.

En effet, étant donné le sujet : l'adoration du roi des rois naissant tel que les prophéties messianiques l'avaient posé, développé et répandu de la Palestine en Babylonie, et de la Babylonie en Palestine, le génie de la légende s'est montré conséquent en faisant accomplir l'acte d'hommage en question par des représentants des trois branches principales de la famille de Noé; et, pour qu'on ne pût se méprendre sur ses intentions, elle attribua à chacun des mages un nom royal, à l'un un nom sémitique, savoir

(1) V. Zachariæ episcopi Chrysopolitani, *in quatuor libros Comment.*, I, 8, dans *Bibliotheca veterum Patrum*, t. XIX, p. 758, Lugduni, 1677.

(2) V. Assemanus, *Bibl. orient.*, III, I, p. 316.

(3) V. Ludolfi *Lexicon æthiopico-latinum*, col. 539.

(4) D'Abbadie, *Catalogue des mss. éthiop.*, p. 114. — Citons aussi pour mémoire les noms que produit la visionnaire A.-C. Emmerich, à savoir : Mensor, Saïr et Théokéno.

Melchior, à l'autre un nom japhétique ou arien, savoir Gaspard ou Caspar, et au troisième un nom chamitique ou babylonien, savoir Balthasar (*Bil-sar-ussur*) (1). Le caractère linguistique de chacun de ces trois noms, dans le sens que nous venons de l'indiquer, est si manifeste, que nous pouvons nous borner à citer quelques noms respectivement analogues, tels que Melchisedech, Açpian ou Gustasp (2), Nabopalassar (*Nabu-habal-ussur*) (3).

Le peuple, qui ne s'embarrasse pas d'étymologies lointaines, a trouvé aux noms des trois mages un sens qui montre que dans son opinion notre légende n'est qu'une variante, ou si l'on veut une répétition, sur une autre échelle, de l'adoration des bergers. Il explique Melchior par *Milcher,* trayeur, le vacher, le vacher qui trait ; Caspar par *Kuhschilder*, le pâtre, qui entoure son troupeau, pour le protéger, d'une claie, et Balthasar par éleveur de vaches (4). Nous voilà loin des hauts dignitaires de la légende ecclésiastique, lesquels, comme contraste avec les bergers, sont bien mieux dans la situation des choses messianiques.

Nous avons déjà dit que les mages n'appartenaient

(1) C'est-à-dire : « Bel, protége le roi (sar). »

(2) *Melek,* roi; *aspa,* cheval.

(3) « Nebo, protége le fils. »

(4) V. Wander, *Deutsches Sprichwörter Lexikon*, II, col. 1481. Je ne sais si on pourrait rattacher Caspar à l'assyrien *kaspa,* argent. C'est peu probable. Il en est de même, je pense, du nom de la mer *Caspienne,* que les géographes arabes appellent la mer des *Châsars*, race turque, il paraît, mais extrêmement curieuse en ce que, partagée entre les religions païenne, chrétienne et musulmane, elle était gouvernée par un kâkhan juif, assisté d'une haute aristocratie de la même confession. (V. d'Ohsson, *Les peuples du Caucase,* p. 41.) — (V. *Mélanges asiat. de Saint-Pétersbourg,* VII, p. 30.)

pas formellement à la religion d'Israël, ainsi qu'on pourrait le soutenir sur l'autorité de l'évangile apocryphe que nous avons cité ci-dessus (p. 235), comme aussi en se fondant sur ce que dit Diogène Laërte, que plusieurs leur attribuaient une origine judaïque (1). Saint Jérôme, dont l'imagination empiétait parfois sur le roman (2), prétend même qu'ils descendaient d'Abraham, par sa femme Ketoura (3). Ce qu'on peut accorder, c'est que les mages, sans être juifs, ont dû sentir que, au fond, ils appartenaient à la même famille ethnique que le peuple à qui Jéhovah avait dit : « Enfants d'Israël, vous êtes à moi, mais les Ethiopiens, les Philistins et les Syriens ne m'appartiennent-ils pas aussi (4) » ? La légende s'est donc montrée parfaitement inspirée en faisant venir toute la gentilité de l'Orient biblique, en ses représentants les plus élevés, à l'offrande du roi de l'humanité adamique (5), et comme cette gentilité avait son siége central, ou du moins principal, entre le Tigre et l'Euphrate, que le texte, d'ailleurs, dit positivement que les mages vinrent de l'Orient, *ab Oriente venerunt*, il n'est pas besoin de mettre en cause, comme l'ont fait plusieurs écrivains ecclésiasti-

(1) Diog. Laert., Procœmium : *Nonnulli et Judæos ab his duxisse originem tradunt.*

(2) C'est ainsi qu'il a imaginé la vie de saint Paul de la Thébaïde, le premier solitaire ou moine. (V. H. Weingarten, *der Ursprung des Mönchtums.*)

(3) *Commentar.* in Matth., I.

(4) Amos, IX, 7. — L'Église de Rome ne s'est pas inspirée de ces paroles libérales, car elle n'accorde aux Éthiopiens qu'un seul et unique saint, à savoir : *Takla haymanot.* (V. A. d'Abbadie, *Catalogue raisonné des manuscrits éthiopiens*, p. 48.)

(5) V. sur la valeur du terme *adamique* ma *Démonstration de l'authenticité de la Genèse,* I, p. 94, 109.

ques, les contrées de l'ouest et du midi, l'Europe et l'Afrique (1). La Mésopotamie et la Chaldée proprement dite (l'Irak-Arabi actuel), comprises alors comme toujours dans l'empire perse (ce qui permet de dire que les mages venaient de Perse) (2), suffisent sur ce point aux intentions de la légende et lui permettent, sans recourir à l'Arabie méridionale ou à l'Inde, de doter l'un des mages d'une couleur épidermique plus ou moins foncée, brune ou noire. C'est un détail qui paraît remonter à Tertullien, et que saint Epiphane, au IVe siècle, croit devoir expliquer par la provenance de ce mage d'un pays d'Arabie qu'il appelle *Magodia* (3). Déjà saint Justin, deux siècles auparavant, dans son *Dialogue*, avait émis l'opinion de la provenance arabique des mages. Mais la Magodia est un pays imaginaire ; ce qui existait en ce genre, c'était l'île des mages,

(1) Citons seulement saint Anselme, saint Bernard et Luther. Le premier, qui vivait au XIe siècle, dit : *Tres sunt quia de tribus partibus mundi gentes veniunt : id est Asia, Africa et Europa;* et le second, au XIIe siècle : *Tres magi venientes jam non modo ab Oriente, sed etiam Occidente.* Quant à Luther, dans ses *Leçons sur les psaumes*, il suivait, avec tous les auteurs, *mit allen scribenten,* dit-il, la croyance générale établie de son temps que les mages venaient d'Arabie et aussi des pays méditerranéens : *et ex istis duobus locis fuisse magos putatur qui ad Christum natum venerunt.* (V. Dr. Mart. Luthers *Erste und älteste Vorlesungen über die Psalmen*, ed. p. Seidemann, I, p. 343 sq)

(2) Ainsi que l'ont fait saint Chrysostôme (in Matth. hom., VI, VII) et saint Théodore (*Acta sanct.*, 18 mai).

(3) S. Epiphanii *Adv. Hæreses*, l. III, c. VIII, t. I, p. 1085, éd. Petau, fol. — L'Arabie méridionale et l'Éthiopie (Abyssinie) étaient désignées aussi par le nom de l'Inde, et le voyageur Salomon Schweigger entendit à Jérusalem qu'on nommait Indiens les Abyssiniens. (V. *Reiss Beschreibung auss Teutschland nach Constantinopel un Jerusalem*, Nürnberg, 1639, p. 292.)

Μάγου νῆσος, que le géographe Ptolémée place dans la partie sud du golfe Arabique (1). Toutefois, on ne saurait conclure de ce détail géographique que les mages venaient de l'Arabie proprement dite, dont la partie déserte est seule à l'orient de la Palestine, et de soutenir par conséquent, comme le fait le savant Keim, que l'Orient des Juifs était spécialement l'Arabie (2). Avec une méthode aussi peu rigoureuse, on pourrait être conduit à faire venir les mages des Gaules, de *Rothomagus* (Rouen), par exemple, nom qu'on a interprété par *rota Magorum* (3). De là sans doute le nom personnel du magicien gaulois Rothomago, bien connu du public des foires et du théâtre du Châtelet. En vérité, Zoroastre, une fois devenu représentant de la magie, a, sous un nom ou sous un autre, parcouru presque toute la terre : *orbem terrarum peragravit,* comme dit Pline.

Mais pour revenir au mage noir, nous n'avons pas besoin, pour expliquer sa couleur, du soleil de l'Afrique ; les noirs, les Ethiopiens (4), ne manquaient pas à

(1) Ptolom., *Geogr.*, IV, VIII, p. 130, éd. Bertius, 1618, in-fol. — Cf. VI, VII, p. 177 : *Magorum sinus*, dans l'*Arabie heureuse*.

(2) Keim, *Geschichte Jesu von Nazara*, I, p. 373.

(3) V. Taillepied, lecteur en théologie, *Recueil des antiquitez et singularitez de la ville de Rouen,* p. 16 sq., 1587. — Il y avait encore une autre ville de ce nom en Normandie, près Beauvais. — Il en est qui disent que Roth ou Rot est le nom d'un dieu celtique, qui a son équivalent dans l'indien Rudra, et dans l'allemand Rode. M. E. Windisch conteste ces rapprochements, et il peut avoir raison ; seulement, l'argument qu'il produit que Roth s'écrit avec un *th*, et Rudra avec un *d*, ne me paraît pas concluant. (V. *Beitr. zur vergl. Sprachf*, VIII, 253.)

(4) On sait que le nom d'Éthiopiens était appliqué par les anciens à des peuples fort divers. En effet, ce n'est pas un nom de race ou de famille ethnique; il ne se rapporte qu'à la couleur de l'épiderme, Αἰθιόπες, voulant dire : « visages brûlés. »

Babylone. Pour la même raison, nous devons récuser aussi ce que dit Osorio au sujet de cette couleur, explicable, selon lui, par la nationalité indienne du troisième mage. Il est vrai que pour la couleur, les Indiens sont de véritables Maures (1). Notre évêque de Silves fait donc du mage noir un roi de Cranganor qu'il nomme Chéripérimale. Ce personnage, pour faire le voyage de Bethléhem, aurait rejoint deux mages fameux de la Carmanie (2). Ce conte ne se trouve cependant pas dans l'édition des faits et gestes du roi Emmanuel qui a été faite du vivant de l'élégant latiniste, à Lisbonne, en 1571. On ne le lit que dans l'édition de Rome, publiée après la mort de l'auteur, en 1592. Maffei a été le premier à le répéter dans son *Histoire des Indes,* en changeant le nom et le titre du mage foncé en couleur, *rex colore subnigro*, en Pirimal, roi de Ceilan, et en ajoutant qu' « il y en a qui débattent que saint Thomas s'aboucha en Orient avec les trois mages (3). » On voit là reparaître la légende mentionnée par Asseman, suivant laquelle les Chaldéens et les Syriens reconnaissaient pour leurs premiers apôtres les mages qui passaient pour avoir adoré les premiers le seigneur Christ (4), et avaient reçu ensuite le baptême par saint Thomas (5), le représentant de la foi expérimentale. Mais que ces mages fussent de Babylone, ville dont il

(1) Μαῦρος, noir. — Cf. Juvenal, *Sat.* XI, 125 : *Et Mauro obscurior Indus.* — Lucan. *Pharsal.*, IV, 678 : *Concolor Indo Maurus,* le Maure de même couleur que l'Indien.

(2) Osorio, *De rebus Emmanuelis*, dans *Opera omnia*, I, col. 612, Romæ, 1592.

(3) Maffee, *Histoire des Indes*, trad. par Borie, Lyon, 1603, p. 113.

(4) Asseman., *Biblioth. orient.*, III, pars II, p. 3; cf. p. 25.

(5) V. Fabricius, *Codex pseudepigr.*, I, p. 154.

avait été écrit : *et facta est habitatio dæmoniorum,* c'est ce qui ne pouvait entrer dans la tête de nos crédules ancêtres.

VI

Arrivons maintenant aux vêtements dont la légende a fini par couvrir les mages. La question n'est pas indifférente ; mais pour l'aborder par le côté qui l'explique le mieux, nous devons d'abord dire quelques mots des récits parallèles.

Les mythes parallèles de l'histoire des mages sont nombreux, et nous n'avons pas l'intention de les passer en revue au complet ; quelques-uns suffisent. D'abord se présente le récit de saint Luc de l'adoration des anges et des bergers. Ce récit nous explique pourquoi le disciple et l'ami de celui qui fut converti par une apparition lumineuse analogue, tout amoureux de mythes qu'il était en sa qualité de Grec (1), ne dit pas un mot de l'adoration des mages. Supposé qu'il ne connût pas l'évangile de Matthieu, comme le pense l'élégant auteur des Évangiles (2), il devait connaître la tradition populaire où le premier évangéliste avait pris le récit des mages. Mais il avait conscience que l'adoration des mages ferait double

(1) Natif d'Antioche de Syrie, ville de fondation grecque et même athénienne. Quelques-uns cependant pensent que Luc était Romain. Les deux opinions peuvent se concilier. Luc était Grec de naissance et Romain d'adoption. Depuis Pompée, d'ailleurs, la Syrie avec sa capitale Antioche avait passé sous la domination romaine.

(2) Renan, *Les Évangiles*, p. 258 sq.

emploi dans son écrit avec celle des anges et des bergers (1), et, ayant le choix, il devait préférer de rapporter celle-ci, parce qu'elle était propre à corroborer la crédibilité de l'apparition céleste qui entoura de sa lumière saint Paul, quand il naquit au monde comme un second Christ (2).

Il serait inutile de nous arrêter à faire ressortir les harmonies et aussi les contradictions de l'adoration des mages et de l'adoration des bergers ; c'est une tâche dont nos lecteurs sauront bien s'acquitter tout seuls et, dans tous les cas, David Strauss la leur facilitera (3). Arrivons au Véda.

Trouver au récit évangélique des mages un récit parallèle dans le Rig-Véda pourra à plusieurs paraître impossible. Cependant, quand nous y lisons qu'à sa naissance Agni, l'ami divin des dieux, qui apporte le salut, *devo devanam çivaḥ sakhâ ;* le premier des voyants, *prathamo rishir* (4) ; le sage, l'idéal de l'humanité, *viçam kavim* (5) ; chargé d'une œuvre sainte, *tava vrate kavayo* (6), reçoit à la clarté du feu flambant les hommages et les dons des rishis, *padam devasya namasâ* (7), et le tribut des peu-

(1) L'auteur de l'évangile apocryphe, *Hist. de la nativité de Marie et de l'enfance du Sauveur*, n'a pas eu ce scrupule. Il donne les deux adorations, pensant sans doute qu'abondance de biens ne nuit pas. Mais sa qualité de Juif excuse son manque de goût.

(2) *Et subito circumfulsit eum lux de cœlo.* (*Act.*, IX, 3 sq.) — Cf. *Ep. ad Galat.*, I, 15 sq. : *Qui me segregavit ex utero matris meæ.* — Cf. Evang. sec. Lucam., II, 9 : *Et claritas Dei circumfulsit illos.*

(3) *Das Leben Jesu*, I, p. 264 sq., 2e éd., 1837.

(4) V. *Rig-Véda*, I, h. XXXI, st. 1.

(5) *Ib.*, VI, h. I, st. 8.

(6) *Ib.*, I, XXXI, 1.

(7) *Rig-Véda*, VI, h. I, st. 4 ; cf. X, h. CXV, 8, 9.

ples lointains, *tubhyam bharanti kshitayo yavishṭha balim, Agne, antita ota dûrât* (1); quand, dis-je, au moyen de ces passages et d'un grand nombre d'autres analogues, on recompose l'histoire du roi-dieu dont la splendeur est comme celle de Mitra, *râjani tve | tvam hi kshaitavad yaço' gne mitro na patyase* (2), on ne peut plus douter du parallélisme que nous indiquons. Cependant, je n'insiste pas; mais des fables analogues, auxquelles nous devons nous arrêter un peu plus, sont, d'abord, celle que le *Lalita vistara* rapporte à l'occasion de la naissance du Buddha.

« Enfin, dit cet évangile des buddhistes, le Bodhisattva (3) sortit du côté droit de sa mère sans qu'il fût souillé par la moindre tache.

« En ce moment, Indra, le roi des dieux, Brahma, le maître des créatures, se tenaient tous deux devant. Reconnaissant et se rappelant le Bodhisattva, ils le prennent dans leurs bras. Les rois des Nâgas et bien d'autres fils des dieux, aussitôt que le Bodhisattva est né, arrivent avec des eaux de senteur et avec des fleurs fraîches pour baigner et couvrir son corps. Puis, du ciel pur et sans nuages tombèrent doucement des fleurs, des vêtements, des parures et des parfums. Une lumière de cent mille couleurs se répandit de toutes parts du monde supérieur sur toutes les régions.

(1) *Rig-Véda*, V, 1, 10.

(2) *Ib.*, VI, 1, 13; 2, 1.

(3) Le Bodhisattva est l'être sublime d'intelligence (*bodhi*) qui n'a plus qu'une naissance à surmonter pour arriver à l'état suprême du Buddha accompli.

En ce temps-là, demeurait sur le flanc de l'Himavat, le roi des montagnes, un grand rishi, nommé Asita, avec le fils de sa sœur, appelée Naradatta. Et voyant, à l'époque de la naissance du Bodhisattva, un grand nombre d'apparitions merveilleuses, il examina avec son œil devin les pays du Djambu, et il vit dans la ville de Kapilavastu l'enfant qui brillait de l'éclat des œuvres pures, adoré de tous les mondes. A cette vue, il dit à Naradatta : « Fils « de brahmane, sache que dans le Djambudvipa le grand « diamant est apparu. » Alors le grand rishi Asita, accompagné de son neveu Naradatta, s'élevant à travers les cieux, se dirigea vers Kapilavastu, et arrivé là, il cessa son voyage magique et, marchant à pied, s'approcha de la demeure du roi et s'arrêta à la porte. Puis, entrant dans la maison, il vit l'enfant qui avait un éclat supérieur à celui de cent mille soleils (1), et il dit : « Certes, un merveilleux génie est apparu dans « le monde. » Après avoir prononcé ces paroles, il joignit les mains, baisa les deux pieds du Bodhisattva et le prit sur son sein (2)...

Puis, citons la légende parallèle de l'enfant Krishna. Toutes les planètes se réunirent pour répandre leurs faveurs sur la naissance du dieu. Les rishis accoururent auprès du nouveau-né pour l'honorer ; le roi sacrificateur rempli de joie lui offrit un siége et lui lava les pieds,

(1) Cf. le *Protévangile de Jacques*, ch. XIX : « Et tout d'un coup la caverne fut remplie d'une clarté si vive que l'œil ne pouvait la contempler, et... l'on vit l'enfant. »

(2) *Lalita vistara*, VIIe lecture. — Cf., quant à ce dernier passage, le récit, dans saint Luc, concernant Siméon : *Et ipse accepit eum in ulnas suas*, etc. (II, 25 sq.)

et lui dit : « Nos ancêtres sont satisfaits aujourd'hui. Reçois de moi, jeune brâhmane, tout ce que tu désires : vache, or, aliments purs, etc. (1). »

Mais ce qui est plus curieux, c'est le parallélisme en sens inverse que forment avec notre récit les contes de fées. La légende des mages nous montre le roi naissant recevant les présents de ses sujets ; les contes de fées au contraire font doter le sujet naissant par sa reine ou par plusieurs de ces puissances supérieures. Les fées étaient en effet cela. Les fées, dit un auteur anonyme du XIVe siècle, les fées « estoient deables qui disoient que les gens estoient destinez et faes les uns a bien, les autres a mal, selon le cours du ciel ou de nature. Comme se un enfant naissoit à tele heure ou en tel cours, il li estoit destiné qu'il seroit pendu ou qu'il seroit noié, ou qu'il seroit riche, ou qu'il espouseroit tele dame ou telez destinées, pour ce les appeloit l'on fées, quar fée, selon le latin, vaut autant comme destinée, *fatatrices vocabantur* (2) ».

Ainsi les fées connaissaient la destinée des nouveaux-nés pour l'avoir elles-mêmes prononcée, *fata ;* elles en étaient pour ainsi dire les mères. Et c'est en effet sous ce nom de mères ou *maires* (3) qu'on connaissait anciennement les fées et qu'on leur rendait un culte, principalement comme à des génies protecteurs de la famille. Un

(1) V. *Bhâgavata Purâṇa*, VIII, XVIII, 5, et le *Bhâgavat dasam askand*, trad. par Th. Pavie, dans la *Vie de Krishna*.

(2) V. Le Roux de Lincy, *Le Livre des légendes*, p. 240.

(3) Le mot paraît revenir au celtique *meir*, fille, vierge, avec lequel s'accorde, on dirait, le nom de Μοῖραι, que les Parques portèrent chez les Grecs. On sait d'ailleurs qu'en langue d'oc *mairé* signifie mère.

bas-relief, trouvé à Metz, les représente au nombre de trois tenant des fruits au frontispice d'un temple, avec cette inscription : « *In Honorem Domus Divinæ Dis Mairabus Vicam Vici Pacis*, en l'honneur de la famille divine (1), aux déesses Maires, les habitants du village de la paix. » Il y a bien d'autres inscriptions votives aux Mères (2), et dom Martin en a recueilli un certain nombre (3).

Remarquons que les mères et les fées vont habituellement, comme les mages, trois par trois : *tria fata*. D'ailleurs, les mères n'étaient qu'au nombre de trois. Mais, avec les unes et les autres, on songe aux Parques et aux Nornes, puis aussi aux Djinns de l'Arabie et aux Péris de la Perse, les Pairikas ou démons femelles du zoroastrisme. Tous ces êtres représentent également la nature, les fonctions et les vertus de ses éléments, celles de l'air et de l'eau surtout, qui créent et régénèrent toutes choses. La naissance était ainsi le moment fatal de l'intervention dans la destinée humaine de ces plénipo-

(1) C'est-à-dire de la famille impériale, J. César, son fondateur, ayant été consacré dieu comme descendant de Vénus. *Progeniem Veneris canemus,* dit Horace (IV, 15); et ailleurs, parlant à Auguste : Nous vous dressons des autels : *Jurandasque tuum per nomen ponimus aras* (*Epist.* II, 1, v. 16).

(2) Plutarque parle des *mères*, Ματέρων, qui avaient un temple en Sicile (*Vit. Marc.*, xx). On parlait de leurs apparitions, ἐπιφάνειαν, et on sait l'effet saisissant que le génie de Gœthe a su tirer de ces mères, *mütter*, dans le premier acte du second *Faust*. Ricard croit qu'on entendait par les mères Cybèle, Junon et Cérès. Preller n'y voit que des Junons (*R. Myth.*, p. 257), ce qui est une erreur ; les *Junones* étaient illimitées de nombre, étant des divinités tutélaires, chaque femme ayant la sienne.

(3) D. Martin, *La religion des Gaulois*, I, 147 sq., in-4°. — V. aussi Boissieu, *Inscr. ant. de Lyon,* et de Wal, *De Mœdergodinnen.*

tentiaires cosmiques, et nous savons que pour les mages aussi il n'y avait point de jours qu'ils crussent devoir marquer par des manifestations plus solennelles que le jour de naissance. On s'explique ainsi la raison qui a porté l'Église, continuatrice à sa manière de toutes les traditions, à choisir non seulement les anges, mais aussi les mages, pour solenniser la naissance du Christ. Or le Christ, c'est Mithra, le soleil (1), reconnu le maître suprême de cet empire romain (2) dont l'Église hérita, parce qu'il était allé au-devant d'elle (3), et comme c'est au commencement du mois de janvier que l'astre par excellence remonte sur notre horizon pour verser aux créatures renaissantes tous les trésors dont il dispose, c'est aux premiers jours de janvier, le 6 du mois, qu'on a fixé la fête des rois mages. C'est à cela sans doute aussi que se rapporte la coutume de désigner le roi de l'Épiphanie par le sort de la fève. On connaît le vers de Béranger :

Grâce à la fève, je suis roi.

(1) Cf. Malachie, IV, 2. — Luc, I, 78.

(2) On lit sur une médaille d'Aurélien : *Sol Dominus Imperii Romani.* (Eckhel, *Doctrina Numorum veterum*, VIII, p. 483.)

(3) Plus que par les historiens cela est prouvé par les inscriptions. — V. les *Inscriptions sémitiques* (païennes) *de la Syrie centrale*, par M. de Vogüé, 1868. Le nº 123ª, par exemple, nous dit que des païens élèvent un autel au soleil, לשמש, pour leur salut et pour le salut de leurs enfants. Les chrétiens ne diraient pas mieux, et toutes ces inscriptions sont des premiers siècles de notre ère, alors que toute la Syrie appartenait, sans conteste, à l'empire romain. — Cf les *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, par Waddington, qui sont de la même époque. Souvent la divinité n'y a déjà plus d'autre nom que le Bon et le Miséricordieux, le Béni dans l'éternité, et « Paix, » שלם, et le vœu suprême.

Toujours le roi, jamais le mage. « On célèbre partout, remarque Voltaire, la fête des rois et nulle part celle des mages. On crie : le *roi* boit, et non pas : le *mage* boit (1). » La raison de cette substitution est claire. Le roi, c'est la puissance, c'est le soleil, et les Louis XIV le savent bien. Leur devise avouée ou non avouée est partout : *Nec pluribus impar*. Or, la fève (*faba*) est le symbole du roi, étant celui de la génération, du soleil par conséquent. Le soleil, d'ailleurs, est désigné directement, au sentiment de plusieurs, par l'invocation à Phébus : *Phœbe domine !* Rien n'est plus probable. Phébus en effet était par excellence le régénérateur manifesté comme sauveur (2), et aucun symbole dès lors ne convenait mieux pour saluer l'épiphanie du Christ (3). Aussi, pendant longtemps, on célébra l'Épiphanie le même jour que la Noël, ainsi que nous le disent saint Basile, saint Grégoire de Nazianze et saint Chrysostôme (4). La vertu qu'on attribue à ce jour est d'ailleurs si populaire qu'on croit en Allemagne, et sans doute dans d'autres pays aussi, que celui qui se baigne à cette époque de l'année se renouvelle même au physique et se conserve en bonne santé jusqu'à l'an prochain.

De plus, le baptême d'une baguette fait en ce jour, le

(1) Voltaire, *Questions sur l'Encyclopédie*, art. *Épiphanie*.

(2) *Vereque Phœbum, id est mundum*, etc. (Plutarch., *De defectu Oraculorum*, XXI.)

(3) Les Anglais seuls ont résisté à cette superstition. Chez eux, le *cake* des rois du *twelfth day* (12e jour après Noël) ne renferme point de fève. En France, au contraire, la coutume a été appuyée, en 1704, par une ordonnance de police. (V. l'*Officiel*, du 7 janvier 1878.)

(4) V. *Acta Sanctorum*, Bolland. I, p. 323.

berchtentag ou jour de splendeur (1), sous l'invocation des trois rois, assure à cette baguette la vertu magique d'indiquer le lieu où l'on trouve de l'eau, de l'argent et de l'or (2). Après cela, on ne s'étonnera pas que les noms des mages soient tenus en aussi haute estime, à certains jours de l'année, que les noms de Jésus, Marie et Joseph. et que même ceux-ci doivent leur céder la place. Ce qui pourra étonner, c'est qu'une école savante, l'école de Salerne, ait énoncé cet aphorisme, que celui qui porte sur soi les noms des rois se trouve garanti contre l'épilepsie : *solvitur e morbo caduco* (3). Qui se serait attendu à trouver une ineptie pareille placée sous l'autorité d'une académie de médecine ?

Mais laissons cela, et complétons nos rapprochements en indiquant la manière dont le mythe vêtit les fées et la légende les mages. Les fées, on le sait, sont éprises de belles toilettes, et elles aiment à se couvrir de parures qui éblouissent le regard. Eh bien! les mages aussi sont vêtus avec magnificence. A la vérité, cela est contre l'histoire, qui dit que les mages se vêtaient simplement de blanc et s'interdisaient la parure des ornements précieux (4). Mais la légende se moque de l'histoire. Elle a

(1) Le nom de Berchta (Berthe), la déesse qui éclaire l'année naissante, vient de *brehen*, briller, paraître. De là la légende aussi de la *Dame Blanche*.

(2) V. Simrock, *Deutsche Mythologie*, p. 414, 578. — Wuttke, *Der Deutsche Volksaberglaube*, p. 105, al. 2e ed. — V. d'autres légendes et usages relativement aux rois mages chez Kuhn, *Sagen, Gebräuche und Märchen aus Westfalen*, p. 114 sq., IIe partie.

(3) V. *L'École de Salerne*, texte et trad. par Meaux Saint-Marc, p. 208, éd. 1861.

(4) Diogène de Laërte, préf.

bien osé consacrer comme un vêtement authentique de Jésus-Christ une tunique qu'on conserve dans la cathédrale de Trèves et qui est faite de soie pourpre ornée de figures d'oiseaux d'un beau jaune d'or (1). D'ailleurs, elle avait vaguement entendu dire que les Orientaux et surtout la nation dont elle faisait venir les mages, les Perses, aimaient à s'habiller avec magnificence (2). Donc, une fois que le temps plein de simplicité de l'Église primitive fut passé, elle se donna, comme Cyrus avec ses Perses (3), toute licence sur ce point, et bien avant le temps de Bède sans doute on se figurait Melchior ceint d'un bandeau royal multicolore, en robe couleur hyacinthe ou bleue céleste, avec un manteau jaune et orangé, *mileno,* et chaussé de brodequins où le bleu alternait avec le blanc.

(1) V. à ce sujet un article fort intéressant dans la *Gazette de Cologne,* 4 juin 1877. Mais pour connaître l'origine de cette légende, il faut lire dans l'*Altdeutsches Liederbuch*, publié par Böhme, le *lied* de la Sainte-Tunique. Là on apprend qu'un empereur vint des Pays-Bas (probablement Henri VII, de la maison de Luxembourg, ou un des autres empereurs de cette maison) pour adorer les trois mages à Cologne. Pendant qu'il fit sa dévotion à la crypte, un ange lui révéla que depuis quatorze siècles environ la tunique du Christ était, sans que personne le sût, déposée dans l'autel de Notre-Dame, à Trèves. Il y alla, ouvrit l'autel et trouva la sainte robe. Elle était toute couverte de sang encore frais, et contenait dans ses plis la chemise que la Vierge avait portée quand elle conçut le Christ. La chemise fut envoyée à Aix-la-Chapelle, et on garde la tunique à Trèves. Dans sa forme actuelle, le *lied* est de 1512 et contient vingt-sept strophes. (V. l'ouvrage n° 383, p. 473.)

(2) C'est un goût que Cyrus leur avait donné par politique. (V. Xenophon, *Cyri instit.,* VIII, I, p. 157, éd. Didot.) — Plutarque dit que l'habillement magnifique qu'Alexandre, lui aussi, adopta des Mèdes et des Perses déplut fort aux Macédoniens. (*Alexand.,* LXI.)

(3) Xenophon, *l. c.,* VIII, III, p. 162 : *Vestis iis medicas distribuit.*

Gaspard portait une robe orangée, *milenica tunica,* et un manteau rouge, et sa chaussure était de couleur hyacinthe. Balthasar, qui était un beau brun foncé, se trouvait vêtu d'une robe rouge, d'un manteau de différentes couleurs et chaussé de sandales jaunes, *calceamentis milenicis* (1). C'étaient là, dit le chroniqueur, des vêtements syriaques : *omnia autem vestimenta eorum Syriaca sunt.*

Il y a encore d'autres détails sur les rois mages, entre autres ceux que donne un livre éthiopien intitulé *Hatata qiddist,* le « saint examen », énuméré dans le catalogue de M. d'Abbadie, mais je ne les connais pas.

VII

Les peintres de toutes les écoles n'ont pas manqué de se servir à leur guise des détails, déjà suffisamment arbitraires, dont la légende des mages s'était ornée dans la bouche du peuple ou sous la plume des poètes et des chroniqueurs. On peut s'en faire une idée par les épiphanies qui sont au musée du Louvre, bien que cette vaste et admirable collection ne soit pas riche en tableaux de ce genre. Mais elle renferme l'adorable fresque de Bernardino Luini et la peinture digne en tous points d'un fils de l'Orient, du magnifique Rubens, qui est cotée sous le nº 427. Notons ensuite les compositions de Manni et

(1) V. Beda, *Excerptiones Patrum,* in *Opera,* III, col. 649, 1563.

de Luca Signorelli, avec sa belle étoile à queue, dans la salle des Sept-Cheminées ; puis un Mazzola, sous le n° 261, qui substitue aux trois mages un évêque, et enfin le tableau n° 597, aussi bizarre qu'embrouillé, qu'on a longtemps attribué à Holbein le vieux. L'adoration des mages fait en outre, dans la salle Sauvageot, le sujet d'une terre cuite monumentalement encadrée, et dans la salle des ivoires on voit trois adorations finement sculptées en cette matière. J'en omets peut-être ; le Louvre est si riche ! Mais dans le jardin du musée de Cluny, je signale notre sujet, exécuté en pierre blanche aux deux tiers de grandeur naturelle.

Voilà tout ou à peu près, quant à Paris. Le nombre est racheté ailleurs, et ce sont les églises et les musées, en Italie surtout, qui sont riches à cet égard. Là on voit, à Florence, les grandes compositions de Ghirlandajo, de Botticelli, de Lionardo da Vinci, de Mantegna, d'Andrea del Sarto, etc. ; à Côme, celle de Luini ; à Milan, celle de Gaudenzio Ferrari, et le Vatican, comme on doit s'y attendre, a son Raphaël. Le musée de Berlin conserve une épiphanie de Lorenzo di Credi ; Londres, celle de Fra Giovanni Angelico ; Bruxelles a son Jan van Eyck. Munich montre un beau Véronèse, un Memling et un Sigismond Holbein ; Dresde, un Palmezzano, et Naples un Lucas de Leyde. Albrecht Dürer aussi a traité le sujet, et l'art a continué de s'y intéresser dans tous les pays, jusqu'à nos jours. Parmi les artistes modernes français, nous citerons Couder, dont l'*Adoration des mages* est à l'église des Missions étrangères ; Granger, qui a la sienne à Notre-Dame-de-Lorette, et P. Bréham, dont le tableau, remarquable à cause de la forme authentique qu'il a

donnée aux mitres, a obtenu une mention honorable au salon de 1877.

Mais dans tous ces tableaux, sauf dans celui de Bréham, et cela encore seulement pour le détail que nous venons de mentionner, l'archéologie a tout à reprendre. Pas un seul artiste n'a eu l'idée d'étudier historiquement le sujet qu'il s'agissait de représenter. Ils ne se gênent pas pour habiller les mages en chanoines officiants ou en évêques revêtus de leur costume d'apparat, sauf la crosse ; et pour se consoler un peu de ces hérésies archéologiques, il faut remonter aux fresques dont sont ornées les chambres sépulcrales des cimetières souterrains, à Rome. Là au moins on ne voit que rarement les mages tête nue, et jamais ils n'y sont coiffés d'un turban arabe ou d'une mitre épiscopale. On n'y voit pas non plus des éléphants comme, par exemple, dans le dessin de Raphaël, sur lequel est exécutée une tapisserie au Vatican ; il n'y a pas non plus des chiens, comme dans la composition de Domenico Ghirlandajo, au musée des Offices ; ni une crèche arrangée en trône comme dans la fresque de Cornélius, à Munich ; ou enfin (trait qui annonce crûment le réalisme de notre société religieuse) (1) l'enfant fouil-

(1) Ce réalisme est tel, que Fénelon, dans sa correspondance, désigne toujours l'agent français principal de la Propagande, les Missions étrangères, par le mot « banquiers » (V. *Annal. de phil. chrét.*, oct. 1877, p. 285), et que les églises pourraient sans mentir adopter pour devise le mot de l'empereur Hadrien, relatif aux habitants d'Alexandrie : *Unus illis deus nummus est :* « Deux siècles à peine après la mort du Christ, la société chrétienne de Rome, ayant besoin d'un chef, alla chercher un ancien *banquier* (Calliste). C'est qu'elle était déjà devenue riche. » (G. Boissier, *Le Cimetière de Calliste,* dans la *Revue des Deux-Mondes*, mars 1869, p. 42.)

lant, avec la main qui vient du cœur, dans une sebile pleine de pièces d'or, que lui présente le premier mage à genoux, ainsi qu'on le voit dans le tableau de Rubens, au Louvre et ailleurs (1).

Il est impossible de mettre une date précise aux peintures et aux sculptures des catacombes ; cependant toutes doivent être antérieures à Constantin, puisque cet empereur, en promulguant l'édit de Milan, en 312, constitua la liberté religieuse des chrétiens et des païens, et permit ainsi aux premiers de travailler au grand jour (2). Les fresques de la Rome souterraine et les sarcophages avec leurs bas-reliefs sont donc, sinon du premier siècle, tout noyé dans le mysticisme ou absorbé par l'interprétation symbolique ou par l'apologétique, et qui n'avait pas le cœur à la pratique des beaux-arts ni même à celle des inscriptions tombales, mais elles sont au moins du second siècle et du troisième tout entier. Dans tous les cas, ces représentations plastiques nous renseignent mieux que les documents littéraires contemporains comment, dans la primitive Église, l'opinion générale interprétait la légende de l'adoration des mages. Rien dans ces personnages ne prête aux fastueux appareils usités chez les Perses (3).

(1) V. une ivoire au Louvre où l'un des mages présente une grosse pièce d'or, *the almihty dollar*.

(2) Nous ne voulons pas dire par là que toutes les catacombes aient eu leur raison d'être dans les persécutions ; la persécution n'est même pour rien, ce semble, dans l'établissement d'aucune d'elles ; mais quand les persécutions furent à l'ordre du jour, au IIIe siècle, les catacombes devinrent un lieu de refuge approprié à toutes les nécessités religieuses de la communauté chrétienne.

(3) *Persicos odi apparatus,* dit la simplicité antique par la bouche d'Horace. (*Od.*, I, 38.)

Ils sont toujours vêtus fort simplement et coiffés soit d'un bonnet conique bas avec un appendice par derrière qui couvre la nuque, ou d'un bonnet conique élevé dont la pointe, recourbée par devant, donne à la coiffure le caractère du bonnet phrygien, tel que le porte le Pâris du Louvre, catalogué sous le n° 41. Est-ce là le *sacerque tiaras* de Virgile (1)? Je ne sais, mais on pourrait le croire en voyant cette coiffure sur la tête des personnages sacerdotaux des haut-reliefs mithriaques du Louvre, cotés sous les n°s 569 et 570, et auxquels le chah de Perse, lors de sa visite à Paris, a prêté peu d'attention, bien que, comme monuments nationaux, ils eussent dû grandement l'intéresser. Des personnages coiffés de la même manière se voient aussi sur un monument funéraire de la voie sacrée, à Athènes, qui est au musée de la cour vitrée à l'école des Beaux-Arts. Cette coiffure s'appelle aussi la mitre lydique (2). Il se peut que les

(1) *Æneidos* VII, 247.

(2) Servius, *Comment.*, in Virgil., *Æneid.*, IV, 216. — Il y aurait, au sujet de la mitre, tout un chapitre à écrire, et ce serait un travail utile à faire. Il y a pour le moins autant d'espèces de mitres que de chapeaux; il y a la mitre mède, la mitre perse, la mitre assyrienne, la mitre lydique, la mitre parsie, la mitre arménienne, la mitre arabe, etc., etc., puis les variantes de chacune de ces espèces. La mitre assyrienne a au moins cinq formes différentes, ainsi qu'il est facile de s'en convaincre par l'inspection des monuments assyriens du Louvre. — La tiare était la mitre exhaussée et toute droite, souvent ornée et décorée, et ce sont les Perses de distinction qui la portaient. Plus elle était haute, plus elle annonçait la haute position du personnage qu'elle coiffait. Le premier Cyrus l'emprunta aux Mèdes, et il la prit, comme Louis XIV les hauts talons, pour paraître plus grand. (V. Xenophon, *Cyropédie*, VIII, ch. I, p. 157. — Cf. ch. III, p. 164, dans le *Panth. litt.*) En principe, la mitre est une coiffure symbolique se rapportant au culte du dieu Mithra, le soleil. Elle représente le

Arsacides en aient doté la Perse, car ils la portent, concurremment avec la tiare haute et bombée, sur les monnaies et médailles qui nous restent de ces princes, toujours considérés comme étrangers par les Perses de vieille souche et les induisant néanmoins à adopter l'iranien corrompu qui a pris d'eux, appelés Parthava dans les inscriptions de Darius et Parçavas (Pahlavas) par les Indiens (1), le nom de pehlevi (2). Mais pour revenir à la mitre lydique, qui est la même coiffure que le bonnet phrygien, remarquons qu'elle a, avec la mitre proprement dite, pénétré en Occident par les immigrations phocéennes, puis avec le costume ecclésiastique grec. Jusqu'au XIe siècle au

rayon de l'astre qui enveloppe la tête. C'était d'abord un simple bandeau qui ceignait la tête, et dont les fanons retombaient de chaque côté sur les épaules ou pendaient sur la nuque. De là son nom de ceinture, μίτρος. Puis, ce fut un bonnet rond et bas enveloppant toute la tête et couvrant aussi les joues par le cordon, ou plutôt par l'écharpe plus ou moins large qui s'attachait sous le menton. Ensuite le bonnet devint pointu, affectant la forme pyramidale. Chez les personnages de haute distinction, elle prenait la forme d'un cône élevé et tronqué, du milieu duquel émergeait, comme d'un cratère, une pointe comparable à un paratonnerre. Les êtres divins la portaient en forme de haut cylindre bombé, et les Sassanides la surmontaient encore d'un globe. Aujourd'hui, elle est toujours encore chère aux Orientaux, et les évêques arméniens l'allongent de plus d'un mètre. Mais toujours, quelque forme qu'elle adopte, la mitre conserve la marque de son origine, à savoir deux fanons retombant par derrière ou sur les épaules.

(1) Parçavas est le nom des *Perses* chez les Indiens; mais sans doute qu'ils ont connu, comme étant beaucoup plus près d'eux, les Parthes avant les Perses, et que dès lors ce mot a d'abord désigné chez eux les Parthes. (V. Olshausen, dans les *Monatsberichte der Akademie zu Berlin*, 1876, p. 730, 739.)

(2) Que pehlvi (*pahlavi*) vient de parthava, c'est ce dont personne ne doute plus. Voyez d'ailleurs *Inscript. des Achéménides*, par Oppert, p. 29, et Olshausen, *Parthava Pahlav.*

moins, comme on le voit par deux fresques de l'église Saint-Urbain, près de Rome (1), les artistes l'ont utilisée dans un but pieux, en attendant que la Révolution française, par un contresens inexplicable, l'adoptât dans un but politique.

Les monuments nous montrent aussi les mages nu-tête, et cela n'est pas contraire à l'usage antique. Mais cependant, comme c'est dans les sculptures, surtout sur les bas-reliefs des sarcophages, que les mages apparaissent ainsi (2), on peut croire que c'est une particularité qui, abstraction faite d'habitudes prises, a sa raison d'être en ce que les sculpteurs ne pouvaient travailler qu'au grand jour, circonstance qui, en tout état de cause, les obligeait à faire leur possible pour dérouter la curiosité souvent maligne et dangereuse des badauds païens (3). La mitre aurait pu trahir le sectateur du Christ. Sous peine donc d'attirer sur eux et sur leurs coreligionnaires la persécution de quelque lettré puissant, Pline ou Marc-Aurèle, les sculpteurs devaient éviter tout ce qui dans les cachettes des catacombes était impunément permis aux peintres. Encore ceux-ci même se sentaient-ils parfois la main enchaînée, car on voit nombre de peintures, dans les catacombes de Calliste, à Rome, et de Saint-Janvier, à Naples, où abondent des symboles empruntés au plus pur

(1) V. Seroux d'Agincourt, *Hist. de l'art par les monuments*, V, pl. xcv.

(2) V. par exemple la planche xxxvii du premier volume de *La Roma sotterranea*, par Bottari.

(3) Il faut remarquer cependant que la sculpture a constamment persisté avec son caractère païen, et cela même en peinture. Ainsi on voit le sarcophage de sainte Catherine dans un tableau de Luini, qui est à Milan, décoré de motifs mythologiques, et assurément rien n'y obligeait le catholique peintre, si ce n'est la tradition sculpturale.

paganisme (1). Couverts du voile du symbolisme, les artistes allaient jusqu'à représenter la fable d'Apulée, Psyché et l'Amour (2).

Généralement, les mages portent un costume qui convient à la position qu'ils occupaient dans la société de l'Orient ; ils sont vêtus d'une tunique ceinte et portent la chlamyde. C'est, il est vrai, un habillement plutôt grec ou romain que mède ou chaldéen, mais la science archéologique des ouvriers d'alors ne valait pas mieux que celle de la plupart des artistes actuels. Seulement, l'effet des œuvres artistiques des premiers siècles est plus satisfaisant que celui des tableaux de Holbein, de Rubens, etc., car après tout l'anachronisme qu'ils commettent n'est pas choquant ; le costume des mages comme le reste est toujours antique, et ne peut pas ne pas l'être.

Habituellement, l'un des mages porte une offrande qui consiste en un couple de tourterelles (3). C'est avec raison que Münter signale là un contre-sens historique des plus prononcés. Cette offrande constitue en effet les mages en Juifs, et confond en outre des situations qui n'ont entre elles aucune espèce de rapports. L'offrande de colombes, dont parle Luc (II, 24), ne pouvait être confondue avec celle qui convenait au mage respectif que dans un temps où notre légende était encore *in fieri*.

(1) V. Rossi, *La Roma sotterranea*, II, pl. XVIII, p. 351 sqq. — Victor Schultze, *Die katacomben von San Genaro dei Poveri in Neapel*, les planches.

(2) Rossi, *La Roma sotterranea*, II, p. 354.

(3) Bottari, *Roma sotterranea*, pl. XXII, LXXXVI ; cf. p. 287, 289, vol. I, et al.

Cela est d'ailleurs encore prouvé par ce fait que l'étoile, qui joue pourtant un rôle capital dans la légende telle que nous l'avons, est généralement absente dans les peintures murales et sur les bas-reliefs des catacombes. Je n'ai guère pu la découvrir que sur un sarcophage déterré dans le plus ancien cimetière chrétien, à ce que l'on croit, et où furent déposés, suivant la tradition, les corps des saints Pierre et Paul, le cimetière Saint-Sebastien, sous le mont Vatican (1).

Cette négligence ou, peut-être, cette omission involontaire que, par parenthèse, on ne pourra reprocher aux artistes modernes, et particulièrement à l'auteur de l'Adoration dont nous avons déjà parlé, et qui, si elle n'est pas d'un Holbein, est sûrement de l'école allemande du XVIe siècle (2) ; ce *lapsus* au sujet de l'étoile est d'autant plus étonnant que les chrétiens ne pouvaient guère mieux justifier leur foi dans la venue du Christ qu'en faisant apparaître, dans les représentations diverses par lesquelles ils illustraient le fait de la naissance du Sauveur, tous les éléments que les prophéties messianiques mettent en rapport avec l'Épiphanie, et le plus important de ces éléments, ou du moins le pivot sur lequel roule toute l'histoire de l'apparition du Messie, est assurément l'étoile censée être prédite déjà par Balaam et rappelée par « la lumière » d'Isaïe quand il dit : « Lève-

(1) Bottari, *Roma sotterranea,* pl. LXXXVI. — V. une médaille chez Harduin. : *Comment. in N. T.*, p. 13.

(2) A part l'étoile en l'air, on y voit l'étendard de l'un des rois orné de deux étoiles d'or, et celui du second d'une étoile et, de plus, d'un croissant d'or. Le troisième porte, par antithèse, l'image d'un *nègre*.

toi à la lumière, car ta lumière, אורך, arrive... Les peuples marchent à ta lumière et les rois à l'éclat de ta splendeur... Tes fils viennent de loin... les trésors des nations t'arriveront. Ils portent de l'or et de l'encens pour le saint d'Israël, לקדוש ישראל (1) ». Ce saint, le Schilo de Jacob probablement et identique avec le Messie, du moins le Talmud l'accepte pour tel, le dieu de Jacob (2); les mages, dit le livre de Seth, l'avaient attendu, sous la forme de l'astre évangélique, de génération en génération, jusqu'à ce qu'enfin il leur apparut : *donec apparuit eis*, et Eusèbe d'Emèse n'hésite pas d'affirmer qu'ils voyaient dans cette étoile le Christ (3).

Ces avertissements prophétiques et d'autres étaient connus des chrétiens des premiers âges, et les artistes auraient dû s'y conformer. Mais non ; l'étoile brille par son absence dans le plus grand nombre des épiphanies plastiques des premiers siècles. Parfois la place qu'elle devrait occuper est remplie par le monogramme du Christ (4). Que conclure de ces faits, sinon que l'histoire des mages, telle que l'Église l'a acceptée sur la foi de l'évangile selon saint Matthieu, n'a été connue qu'assez tard par la généralité des chrétiens ? Et cela revient à dire que cette histoire a été ajoutée au texte après coup, et alors que ce texte était constitué déjà depuis longtemps.

(1) Isaïe, LX, 1-9.

(2) II *Reg.*, XXIII, 1. — Les LXX rendent le mot *schilo* par τὰ ἀποκείμενα, le *Promis*.

(3) Eusebii Emisseni *Homiliæ in Evangelia*, Antverpiæ, 1568, fol. 28, v°.

(4) V. Le Blant, dans *Comptes-rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 13 juillet 1877.

VIII

N'importe, cependant, si le fait est historique. Mais l'est-il? Après tout ce qu'on vient de lire, et malgré le réalisme dont le sentiment des peuples s'est plu à entourer les rois mages, ainsi que nous l'avons dit en commençant, un doute invincible vous saisit, et on incline à ne voir dans toute cette histoire qu'un mythe, ou plutôt une légende, une création de la foi religieuse sur le fond d'un événement positif.

Mais quel est cet événement?

Avant de répondre directement à cette question, remarquons que les adorateurs du feu placent, eux aussi, à la naissance de leur prophète une grande conjonction de planètes (1), et que, analogue à l'étoile du Christ, l'astre Tistrya chemine dans le ciel sous la forme d'un beau jeune homme, vainqueur du démon (2). Une conjonction d'étoiles considérable aurait de même eu lieu pour annoncer Moïse, le maître de la verge, comme l'appellent les musulmans. Les mahométans chinois mettent l'apparition de leur apôtre en rapport avec celle d'une étoile d'un éclat extraordinaire, brillant de l'Occident en Orient. Le phénomène signifiait, selon les astrologues de l'empereur Taï-Tsang, qu'un saint homme était né ou allait naître en Occident pour porter l'islam aux habitants

(1) V. d'Herbelot, *Bibl. orient.*, s. v. *Zerdascht*, III, 604.
(2) *Yesht* VIII, 13, 14.

de l'Empire du milieu (1). Enfin, les Ehstes ou Ehstlandais, Esthoniens (en français), cherchent à apprendre d'une certaine étoile, qu'ils saluent au moment où ils la voient monter dans le ciel, le séjour de la personne qu'ils aiment (2).

Mais peut-être que tous ces récits, le récit chinois surtout, qui date de 627 ans après notre ère, ne sont que des contrefaçons de notre histoire évangélique. Malheureusement, il y a contre la crédibilité de ladite histoire selon saint Matthieu d'autres objections, des objections d'autant plus fortes qu'elles naissent du texte même.

Des étrangers de grande position religieuse et sociale et, de plus, païens, arrivent de loin à Jérusalem, la capitale d'un petit pays assez ignoré, pour adorer qui ? un nouveau-né qu'ils qualifient le roi des Juifs. Une étoile les a avertis, peut-être même guidés. Il les aurait mal guidés, puisqu'ils apprennent à Jérusalem que c'est à Bethléhem qu'il faut aller chercher l'enfant. On ne peut pas dire que venant de l'Orient, il leur fallait, pour arriver à Bethléhem, passer par Jérusalem. Il y avait un autre chemin, ἄλλης ὁδοῦ, le texte lui-même le dit. Il semble donc que les mages ne passent par Jérusalem que pour fournir à l'écrivain une circonstance qui puisse motiver le récit qui suit du massacre des Innocents. Et pourquoi, si c'est le Messie que les mages vont trouver à Bethléhem, sur l'interprétation des princes des prêtres et des scribes, pourquoi les Juifs, qui ne devaient pas mieux demander

(1) Dabry de Thiersant, *Mémoire sur l'origine de l'islamisme en Chine.* — V. *Comptes-rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres,* 17 août 1877.

(2) V. H. Neus, *Ehstnische Volkslieder*, p. 27.

de voir paraître le Schilo, le prince de la paix, le libérateur, le sauveur, en l'an de Rome 753, plutôt que de l'attendre encore treize siècles et demi (1); pourquoi les juifs, tout Jérusalem, *omnis Jerosolyma,* se troublent-ils à l'annonce de cette naissance désirée? Elle devait être, comme le dit très-bien Tillemont, le comble de leurs souhaits. Passe encore pour Hérode, et la *Légende dorée* (2) explique on ne peut mieux son trouble en disant : « Il craignit qu'un enfant ne fût né de la race des anciens rois, qu'il ne l'attaquât et ne le chassât (3) ». Mais comment l'Ascalonite, si cruel qu'on le suppose (4), aurait-il pu être assez insensé pour ordonner de tuer tous les enfants de l'âge supposé de l'enfant de Marie, quand rien ne lui devait être plus facile que d'envoyer prendre sa victime là où tout le monde pouvait savoir que de riches étrangers étaient venus l'adorer? Dans une petite bourgade, une telle visite devait

(1) Un rabbin, Lévi ben Abraham, qui vivait au XIIIe siècle, fixa la venue du Messie pour l'année 1350. (V. *Histoire littéraire de la France*, XXVII, p. 635.)

(2) La *Légende des Innocents*. C'est la huitième du recueil.

(3) Une préoccupation analogue obséda aussi Vespasien et Domitien, alors que les prétentions des Juifs, fondées sur la venue du Messie, avaient pris leur volée au grand jour et s'étaient répandues dans tout l'empire romain.

(4) A ce sujet, M. Renan dit (*Les Évangiles*, p. 190) : « Les récits de l'enfance, nuls dans Marc, se bornent, dans Matthieu, à l'épisode des mages, lié à la persécution d'Hérode et au massacre des Innocents. Tout ce développement paraît d'origine syrienne; le rôle odieux qu'y joue Hérode fut sans doute une invention des parents de Jésus, réfugiés en Batanée. Ce petit groupe semble, en effet, avoir été une source de calomnies haineuses contre Hérode.... Hérode était devenu le bouc émissaire de tous les griefs chrétiens. » (Cf. p. 60.)

faire sensation et mettre sur pieds tout le monde. Cela aurait fait courir tout Paris. Puis, si Hérode était cruel, ce n'était pas un fou : c'était plutôt un renard. Si donc l'enfant dont il tenait à se débarrasser n'y était plus, ce qu'il lui était également facile de savoir, il n'aurait certes pas commis le crime tout gratuit de faire massacrer tous les petits garçons, *omnes pueros*, qui étaient à Bethléhem, de deux ans et au-dessous. S'il l'avait fait, on l'aurait su autrement que par un bon mot d'Auguste. Mais aucun écrivain contemporain, soit juif ou païen, ne parle de ce forfait, imaginé, je suppose, par le mysticisme *tendentieux* des premiers chrétiens.

On ne peut pas objecter Macrobe. Ce mythographe est contemporain de Théodose, et il rapporte le massacre des enfants de Bethléhem d'une manière qui rend évident qu'il ne savait pas ce qu'il disait. En effet, il comprend dans ledit massacre le propre fils d'Hérode (1). C'est un *quiproquo* dont on trouve l'explication dans un des fragments de Nicolas de Damas (2), à moins que Macrobe n'ait répété machinalement ce qu'il avait entendu dire à des chrétiens du Ve siècle, alors que la légende avait eu tout le temps de se constituer en l'état où nous l'avons. Peut-être aussi n'a-t-il relaté la chose que pour avoir l'occasion de placer un bon mot supposé avoir été dit par Auguste, dont la mémoire avec celle d'Antonin était la

(1) « Auguste, ayant appris que, parmi les enfants de deux ans et au-dessous, qu'Hérode, roi des Juifs, avait fait massacrer en Syrie, était compris le propre fils de ce roi, il dit : « Il vaut mieux être le « porc d'Hérode que son fils. » (Macrobe, *Saturnales*, II, 4.)

(2) *Interea res domesticæ Herodis turbatæ sunt*, etc. (Nicolai Damasceni *Fragmenta*, n° 5.)

plus chère aux cœurs romains (1). Quant aux chrétiens, ils ont pu croire que la chose était arrivée, parce que c'était écrit : *sic enim scriptum est per prophetam* (2). Il serait naïf de s'en étonner, car il est avéré par les paroles de Jésus même que maint fait évangélique ne repose pas sur un autre fondement. D'ailleurs la légende avoue, sans qu'elle s'en doute assurément, que le fait est imaginaire, en disant « que quelques-uns des os des Innocents sont si grands qu'ils ne peuvent appartenir à des enfants de deux ans. » Mais qu'à cela ne tienne : les hommes étaient alors plus grands qu'à présent (3).

C'est ainsi qu'on a longtemps fait de l'histoire et que plusieurs la font encore. Mais cela importe peu à l'art ; au contraire, les imaginations de la légende sont pour lui des motifs de chefs-d'œuvre et, dans l'espèce, nous leur devons l'admirable tableau de Rubens : Marie entourée des saints Innocents. Il est au Louvre.

Rien ne peut-il donc nous assurer que l'histoire des mages est une vraie et véritable histoire ? Je le crains. On dira qu'il y a dans l'étoile évangélique une donnée naturelle qu'on peut scientifiquement vérifier et constater. Mais est-il vrai que cette donnée existe dans l'étoile évangélique ? *That is the question.* Dans tous les cas, l'apparition d'une étoile, d'une étoile si extraordinaire qu'Origène

(1) V. Spartien, *Vie de Caracalla*, IX : *Quod omnium pectora obsederat.*

(2) Jérémie, XXXI, 15 : *Vox in Rama audita est lamentationis et plorationis et fletus, Rachel deplorans noluit conquiescere super filiis suis, quia non sunt.* (Cf. v. 18.) Mais il s'agit là de l'exil de Babylone : *De terra inimicorum* (v. 16).

(3) V. la *Légende dorée*, la neuvième.

la déclare du genre de celles qu'on appelle comètes (1), doit tomber sous les calculs des astronomes ; cela est évident. Et, en effet, l'immortel astronome Kepler s'est avisé de la calculer, et il a montré, dans deux écrits, que l'année 747 de Rome, qui paraît être la date vraie de la naissance de Jésus, a vu en conjonction, aux mois de juin, d'août et de décembre, les planètes Saturne et Jupiter dans le signe des Poissons (2), et que l'année suivante Mars est venu se joindre à ces planètes aux mois de février et de mars. C'est cette réunion extrêmement rare des trois planètes supérieures, qui ne paraît s'effectuer que tous les huit cents ans et ne peut passer inaperçue, qui aura attiré l'attention des mages, tenue d'ailleurs de tout temps en éveil par certaines prophéties analogues à l'*exorietur stella ex Jacob* de leur collègue et compatriote Balaam (3). Kepler croit qu'il y a eu, en outre, jonction d'une étoile particulière, miraculeuse, pour dire le mot (4). Le grand astronome était en cela de son temps ; il partageait la croyance aux miracles dans l'air, sans réfléchir qu'ils sont de si difficile exécution, que Jésus même s'en est prudemment dispensé (5). Peut-être, cependant, qu'il

(1) Dans aucun cas on ne saurait songer, comme le font quelques-uns, à l'étoile fixe de première grandeur d'Attair, dans la constellation de l'Aigle.

(2) Remarquons que le signe des Poissons gouverne dans la tradition mage la création primitive de l'homme pur et du taureau. (Cf. Windischmann, *Zor. stud.*, p. 147 sqq.)

(3) *Num.*, XXIV, 17.

(4) V. *De verò anno quo æternus Dei Filius humanam naturam in utero Benedictæ Virginis Mariæ assumpsit* Joannis Keppleri. Imper. Cæsar. Matthiæ, Mathematici, Francofurti, MDCXIV, p. 133 sqq., cap. XII.)

(5) Matth., XVI, 1. — Luc, XI, 16.

n'y a là qu'une précaution dont il a cru devoir user contre son adversaire Calvisius. Ce jésuite l'accusait en effet d'opinions nouvelles et absurdes, capables de fortement troubler l'Église (1). Au temps de Kepler, au XVIIe siècle, il en cuisait encore en Allemagne à tout innovateur, relativement aux choses religieuses ; on les y rôtissait encore au XVIIIe siècle, et Kepler tenait à n'être ni cuit ni rôti. Il fit donc la concession d'enrichir la conjonction qu'il venait de calculer d'une étoile *incalculable*.

Mais peu nous importe. Ce qui nous intéresse, c'est le fait astronomique qui reste, contrôlé qu'il est par des astronomes de la valeur de Schubert, d'Ideler et d'Encke. « J'ai trouvé, dit Schubert (2), par un sévère calcul, d'après les tables astronomiques les plus exactes, que la remarquable conjonction de Jupiter et de Saturne, au moment de leur opposition simultanée au soleil, a réellement eu lieu au temps de la naissance du Christ ». Et Ideler : « J'ai fait mes calculs avec soin et me suis servi pour cela des tables de Jupiter et de Saturne dressées par Delambre. Les résultats en sont assurément remarquables. Les deux planètes firent leur jonction la première fois en l'an 747 de Rome, le 20 mai, au 20e degré des Poissons. Elles se tenaient alors avant le lever du soleil, à l'orient, et leurs nœuds ascendants se rencontrant dans le même signe, elles n'étaient éloignées l'une de l'autre que de un

(1) *Ecclesiæ, quæ hac tua nova et absurda opinione non mediocriter turbata est.* (Sethi Calvisii *Epistola ad clar. et excell. astronomum J. Keplerum, qui contra expressa Verba Evangelistæ Lucæ, Christo, cum ad baptismum accederet, annos ætatis tribuit triginta tres.* Lipsiæ, 1613, p. 35.)

(2) Schubert, *Vermischte Schriften*, I, p. 71, 1823, Stuttgart.

degré seulement. Jupiter passa devant Saturne, au nord. Vers le milieu de septembre, toutes les deux vinrent, au sud, en opposition avec le soleil, à minuit, Saturne le 13 septembre, et Jupiter le 15. La différence longitudinale était alors de un degré et demi. Après être rétrogradées toutes deux, elles se rapprochèrent de nouveau. Puis le 27 octobre eut lieu une seconde conjonction au 16e degré des Poissons, et le 12 novembre, où Jupiter revint à l'est, une troisième conjonction se fit au 15e degré de la même constellation. Dans ces deux dernières conjonctions aussi, la différence latitudinale n'était que de un degré environ, de sorte qu'à l'œil nu les deux planètes se confondaient assez pour pouvoir paraître comme une seule et unique étoile (1) ».

Dans un autre ouvrage, postérieur au précédent (2), Ideler revient sur ses calculs, faits en 1823 sur la base des tables de Delambre, pour leur substituer des calculs rectifiés par le célèbre astronome Encke. Et voici le résultat de cette nouvelle étude : « Les deux planètes entrèrent en conjonction, la première fois, dans le 21e degré des Poissons, le 29 mai de l'an 747 de Rome, qui correspond à l'an 7 avant notre ère. On voyait alors la conjonction à l'orient avant le lever du soleil, à un degré de distance l'une des planètes de l'autre. Jupiter passa devant Saturne au nord. Vers le milieu de septembre, les deux planètes se tinrent, au sud, en opposition avec le soleil à minuit, Saturne le 14 et Jupiter le 15. La différence longitudinale était alors de trois quarts de degré. Les deux planètes

(1) Ideler, *Handbuch der mathem. und technischen Chronologie*, II, p. 406, 1823.

(2) *Lehrbuch der Chronologie*, publié en 1831, p. 428 sq.

étaient rétrogrades et se rapprochaient de nouveau l'une de l'autre. Ensuite eut lieu, le 1er octobre, une seconde conjonction dans le 18e degré des Poissons ; et le 5 décembre, où les deux planètes revenaient à l'orient, une troisième conjonction se fit dans le 16e degré de la même constellation. La différence latitudinale pour ces deux dernières conjonctions n'était que de un degré. »

On voit qu'entre les deux calculs il y a quelque différence, et aussi que la conjonction ne fut pas au juste une conjonction vraie, celle où les astres conjugés ont à la fois même longitude et même latitude, à une minute près. N'importe ; le fait en lui-même n'en est pas affecté. Une conjonction de planètes du genre de celle que les orientaux appellent la grande étoile (1) et qui, à l'œil nu, paraît être en effet une seule et même étoile, de manière à justifier l'emploi que fait le texte du mot ἀστήρ, *stella*, une grande étoile, et nullement une comète, comme disait Origène (2), a paru dans le ciel à l'époque de la naissance de Jésus ; cela est aussi certain qu'un fait astronomique peut l'être. Aussi le savant Ideler ne peut s'empêcher de

(1) Schubert, *loc. cit.*

(2) V. Origenis *Contra Celsum*, lib. I, édit. G. Spencer, Cantabrigiæ, 1677, in-4o, p. 45 : *Stellam, quæ in Oriente visa est, novam fuisse opinamur, nec ulli e notis istis similem, quæ vel in firmamento sunt, vel in orbibus inferioribus : sed ejus generis, quales cometæ visuntur temporanei*, etc. L'idée d'Origène a fait cependant son chemin. Le 11 novembre 1572, dit un historien (Long, la *Réforme et les Guerres de religion en Dauphiné*, p. 109), apparut une comète qu'on « appela l'*Étoile de Bethléhem*, parce qu'on trouvait qu'elle ressemblait à celle de la naissance de Jésus-Christ. Bèze et Bullinger annoncèrent qu'elle menaçait le nouvel Hérode (Charles IX) et les persécuteurs. »

faire à ce sujet une réflexion qu'il vaut la peine de reproduire. « Si, dit-il, les astrologues juifs fondaient effectivement de grandes espérances sur une conjonction des deux planètes supérieures dans la constellation des Poissons, c'était justement celle-ci qui dut leur paraître de la plus haute importance. Les deux planètes passèrent trois fois l'une devant l'autre, s'approchèrent latitudinalement de très-près et se montrèrent, pendant des mois, toutes les nuits, l'une près de l'autre. Leur première conjonction à l'orient, ἐν τῇ ἀνατολῇ, attira l'attention de quelques mages. Ils attendaient le Messie qui, d'après d'anciennes prophéties, devait naître à Bethléhem, et ils se mirent en chemin pour lui présenter leurs hommages. Lorsqu'ils arrivèrent à Jérusalem, les deux planètes se montrèrent de nouveau en conjonction aux heures du soir, dans la région sud du ciel. Ils suivirent cette direction, et ils arrivèrent où il le fallait. La supposition que le Christ naquit lorsque les planètes étaient, à la fin de l'année 747, près l'une de l'autre, est fort naturelle ; une année plus tard, comme le pense Kepler, leur position respective avait déjà beaucoup changé. Mars, qui dans les premiers mois de l'an 748 se trouva dans le voisinage des deux planètes, se tenait un an plus tard, comme une faible étoile profondément abaissée, dans la région ouest ; en outre, Jupiter et Saturne disparaissaient à cette époque dans les rayons du soleil couchant, et lorsque, en avril, ils réapparurent de l'autre côté du soleil, une distance considérable les séparait déjà l'un de l'autre. Qu'il y ait eu encore une étoile extraordinaire de l'espèce de celle qu'on voit dans le Serpentaire, ou qu'une comète soit venue se joindre aux susdites planètes, c'est une hypothèse dont on

n'a vraiment pas besoin (1) ». L'auteur finit en disant : « D'après tout cela, il paraît certain que le Christ est né à la fin de l'an 747 de Rome et que, par conséquent, l'ère vulgaire est en retard de six ans ».

Voilà, reproduit tout au long, l'argument que les astronomes ont apporté à l'historicité de notre récit évangélique. Mais je crains fort que cet argument ne soutienne pas l'épreuve de l'état réel des choses, et que, tout au contraire de ce qu'assure Ideler, on aurait besoin, pour utiliser la conjonction planétaire susdite dans l'intérêt de l'histoire des mages, de la présence démontrée de quelque autre astre, d'un astre hors ligne, comme par exemple Sirius. En effet, au moment même où j'écris ceci (2), je puis observer de ma fenêtre, dans un ciel étoilé d'une incomparable pureté, la conjonction ou peu s'en faut des planètes Mars et Saturne. Le spectacle est fort beau ; il est surtout fort curieux ; néanmoins, je déclare que si je n'en avais pas été averti, il n'aurait pas, par lui-même, attiré mon attention, et je suis sûr aussi que l'adjonction de Jupiter n'aurait pas rendu le groupe beaucoup plus brillant. Qu'est-ce que l'éclat marié de ces luminaires en comparaison de l'éclat solitaire de l'Arcturus ou de celui surtout des trois étoiles qui se présentent proches les unes des autres sur une ligne et qu'on désigne sous le nom de « baudrier d'Orion? » Voilà certes un groupement stellaire d'un effet saisissant et qui méritait de prendre dans l'histoire des mages la place

(1) Ideler, *Lehrbuch der Chronologie*, p. 429.

(2) Au commencement du mois de novembre 1877. — Il est étonnant que le Bureau de longitudes ne parle pas de cette conjonction dans la *Connaissance des temps* pour l'an 1877.

que les astronomes précités assignent à la conjonction de Mars, de Jupiter et de Saturne. Aussi le peuple, mieux avisé que les savants, la lui donne-t-il en l'appelant « les Trois Rois ». Déjà, anciennement, on avait cherché et cru trouver l'étoile évangélique dans la constellation d'Hercule, bien moins étincelante cependant que beaucoup d'autres, puisque ses plus grosses étoiles ne sont que de troisième grandeur, et on l'avait, en conséquence, appelée « les Trois Mages. » Cela n'a pas voulu prendre, et nous terminons la partie érudite de notre travail en avouant franchement qu'après tant et tant de recherches, nous ne nous sentons pas avancé d'une ligne dans la certitude que les auteurs évangéliques de l'histoire des mages ont eu en vue, dans leur étoile conductrice, un astre réel ou astronomique.

IX

Voilà donc le procès suffisamment instruit. Maintenant il s'agit d'expliquer ce que veut dire au fond la légende des mages, car j'estime qu'aucune personne qui a le sens de la critique historique puisse la prendre encore pour une vraie et véritable histoire. Sans doute, l'évangile selon saint Matthieu est authentique, sans que d'ailleurs nous en connaissions l'auteur; mais cela ne veut pas dire que son contenu, tout son contenu le soit aussi. On sait, et cette certitude s'appuie sur le témoignage de

Papias, d'Irénée et de Pantène d'Alexandrie (1), pour ne nommer que ces trois écrivains de la primitive Église, que l'évangile de Matthieu a été composé d'original en langue syrienne, dans le dialecte syro-chaldaïque qu'on parlait en Palestine, et qu'ensuite chacun l'a traduit en grec, dit Papias, comme il a pu : *interpretatus est autem unusquisque illa prout potuit* (2). Le texte s'est perdu, et il s'est perdu de si bonne heure que les églises grecque et latine ne l'ont jamais connu. C'est ce qu'il est bon de savoir.

Qui en effet peut, en cet état de choses, nous démentir de science certaine si, appuyé sur le caractère historique que présente une partie considérable de l'évangile selon saint Matthieu, nous soutenons la non-authenticité de l'histoire qui commence le chapitre II dudit évangile ? Assurément, cette histoire est une légende dont le traducteur helléniste s'est plu à embellir l'enfance de Jésus, et ici comme ailleurs, il convient de se souvenir du *timeo Danaos dona ferentes*. La plume grecque nous a fait cadeau d'un conte charmant; mais grâce à ce présent, nous ne savons plus où nous en sommes au juste avec la vraie histoire de Jésus; ce levain, joint à d'autres, a corrompu toute la pâte, et aucun travail ne réussira à nous donner la conviction qu'on est parvenu à la rétablir dans sa pureté première.

Ce n'est pas d'ailleurs cela qui nous importe ici. Nous recueillons précieusement la légende des mages telle que

(1) V. Eusebii *Ecclesiasticæ Historiæ*, l. III, c. XXXIX, in fine. — Irenæus, *Adv. Hæreses*, III, 1, nº 1. — Pour Pantène, voyez Euseb., *loc. cit.*, V, 10, et *Catalogus Scriptorum ecclesiasticorum*, Hieronymi *Operum* t. IV, 1706, Parisiis.

(2) Ap. Eusèbe, *loc. cit.*, IV, 39.

nous la fournissent l'évangile et les apocryphes, avec les développements qu'elle a reçus dans le cours des siècles, et, nous plaçant à un point de vue supérieur, nous la prenons pour l'expression d'une aspiration générale de l'humanité. Considérée ainsi, elle est bien plus vraie que si elle couvrait un fait historique proprement dit, attendu que, pour l'ordinaire, les faits historiques ne sont que des masques pour tromper les esprits superficiels sur les intentions de la loi qui nous régit et sur le mouvement cosmologique auquel nous obéissons, que nous le voulions ou ne le voulions pas.

L'histoire de l'adoration des mages est l'expression d'un fait idéal. Il y a trois genres de faits : les faits naturels, les faits historiques et les faits idéaux. Les deux premiers sont la matière dont l'humanité s'aide pour construire sa vie idéale et la marche qu'elle suit pour y atteindre. C'est là son occupation la plus chère, et la création constante et générale de mythes et de légendes à laquelle l'entraîne la conception du postulat qui la préoccupe nous prouve, à n'en pas douter, qu'elle ne perd jamais de vue ce qu'elle considère justement comme le but le plus élevé de son existence. Tout lui sert à cette fin, et c'est ainsi que les événements naturels ou historiques n'ont plus d'autre valeur à ses yeux que celle de symboles. Tout ce qui passe est symbolique : *alles vergœngliche ist nur ein gleichniss.* La guerre même de Troie ne serait qu'un symbole (1) de la lutte que la

(1) Cette manière d'interpréter l'*Iliade* est cependant combattue avec beaucoup de force et de science par Rieckher. Ce savant tient à l'historicité du sujet chanté par Homère. (V. *Verhandl. der 31sten Versaml. der D. Philologen in Tubingen*, 1876, p. 65.)

lumière virginale, Hélénê, soutient contre le noir démon de la nuit, et nul doute que, dans des milliers d'années, Napoléon, qui est déjà presque une figure légendaire, malgré l'ouvrage destructif de Lanfrey, ne présentera aussi, dans la tradition philosophique, une phase évolutive de la vie cachée, mais vraie de l'humanité.

Cependant, comment interpréter dans cet ordre d'idées l'histoire des mages et les formes diverses sous lesquelles l'esprit mythique ou légendaire des peuples en a fait une création universelle ? L'interprétation n'en est pas réduite à une seule voie, car en ce sujet comme en tout autre, les choses sont complexes par elles-mêmes et multiples dans leurs rapports avec l'ensemble. Mais parce que cet ensemble tend, par la provenance idéale de sa loi, la loi du cosmos, à réaliser l'état idéal, et que toute activité humaine ne vise en définitive qu'un postulat transcendant, on peut être sûr que toute interprétation en ce sens des faits naturels ou mythiques, légendaires ou historiques, comporte une part de vérité. Rarement l'idéal a directement raison dans l'histoire ; cela n'arrive que lorsque la force morale triomphe de la réalité matérielle et brutale. On peut compter les heureux qui ont vu cela ; mais ce que tout le monde peut voir, c'est que l'histoire des rois mages présente le troisième terme d'une trilogie, dont le premier est représenté par le *Mythe de la femme et du serpent,* et le second par la *Légende du Juif-Errant.*

Toutefois, quelques paroles explicatives ne me paraîtront pas inutiles ici, et les voici :

Dans l'origine, l'humanité était toute involuée et enveloppée dans l'animalité. Elle se sentait pressée d'agir, mais elle ne savait agir encore que par un instinct aveugle

ou poussée par les passions. En cette situation, elle avait bien quelque sentiment, le pressentiment, *anung,* pour dire le mot, de sa valeur morale, et tout ce qu'elle faisait, elle le faisait pour contenter une aspiration obscure, mais très-noble au fond ; cependant, sans conscience réfléchie comme elle était encore, les moyens qu'elle mettait en œuvre pour se dégager de ses liens grossiers étaient plutôt de la brute que d'un être doué d'une faculté de réflexion consciente. Pour se saisir elle-même dans sa conscience, pour connaître son *moi*, afin de s'instituer sur une base morale, il arriva donc qu'elle se méprit sur la méthode à suivre, et au lieu de se chercher dans le sens intime, elle se chercha dans les sens extérieurs et leurs impressions, et elle s'aima dans sa chair. La conséquence de cette erreur fut le brutal commerce sexuel, et l'humanité, s'engendrant charnellement au lieu de se renouveler dans le concept de l'idéal, par un acte d'ordre moral, aboutit à la reproduction de son être troublé par le désordre. Le faux idéal qu'il réalisa dans l'enfant devint ainsi le dieu en qui l'humanité s'adora, et l'idolâtrie se trouva constituée de fait.

Ce n'est pas là une théorie élaborée à plaisir ; c'est de l'histoire, et le chapitre II de la *Genèse* nous en présente le drame sous un langage imagé. La passion a fait prendre à l'homme le change sur la tâche que lui posait sa nature spirituelle ; en se ravalant au niveau de la brute, il s'est perdu dans l'exaltation de son *moi* corporel, et il s'est trouvé déchu de l'idéal au prix du faible et fragile dieu qui l'a masqué. Devenu son propre fétiche dans le produit de sa passion, l'homme, depuis lors, n'est plus sorti du culte de la matière, quelle que fût la forme re-

ligieuse qu'il ait adoptée, et souvent il a semblé disparaître tout entier dans la fange qu'il a eu le malheur de remuer au seuil de son existence. La raison, sans doute, il ne l'a pas perdue; mais souvent il n'en a fait usage que pour être plus bestial que la bête : *nur tirischer als jedes tir zu sein.*

Cependant, l'espoir d'un meilleur avenir lui restait, car la faculté de cognition que nous possédons de nécessité naturelle et inéluctable, si elle peut être obscurcie par la passion et même être totalement éclipsée, ne saurait disparaître, et ainsi, si bas que nous nous abaissions, notre état moral n'est jamais désespéré. Le difficile est, dans certaines situations, de ne pas perdre de vue cette vérité. N'est-elle pas attestée d'ailleurs par l'inquiétude même qui nous saisit quand nous renouvelons de quelque manière l'acte de la déchéance première? Qu'est cette inquiétude, sinon le regret de la faute commise et, partant, le désir de nous remettre dans la route abandonnée au bout de laquelle l'humanité aperçoit son idéal? Courage donc! « L'étoile s'est levée. Que celui qui, embrasé d'amour, a le désir de l'atteindre, se mette en route: »

Der stern ist aufgegangen
und welcher hat verlangen,
und ist mit lib umfangen,
der mach sich auf di fart (1).

Mais voilà l'humanité entrée dans cette phase de son existence que l'esprit populaire a symbolisée dans la légende de l'être lancé sans trêve ni repos à la poursuite

(1) Ancien *lied* allemand, tiré du recueil du magister Caspar Othmayr, imprimé à Nuremberg en 1549.

d'un bien perdu, légende qui, à cause de l'idéal censé être réalisé dans le temps et l'espace, le Christ historique, a fini par prendre la forme de la légende du Juif-Errant. Nous avons montré comment, dans la course incessante de l'homme coupable, mais repentant, l'ardent désir de posséder l'idéal philosophique, la paix du Christ, le Christ lui-même, accompagne la punition de la faute commise. Autre Tantale, Abasver voit s'éloigner l'objet de son désir chaque fois qu'il croit pouvoir déjà s'en saisir.

Cependant, tout doit avoir une fin, et le moment de conciliation suprême arrive. L'humanité va réintégrer le Christ, son chez soi, sa forme idéale, et une lumière se lève en elle qui la guidera sûrement vers celui qu'elle a cru chercher, alors même qu'elle ne courait qu'aux basses satisfactions de la chair. Cette troisième phase du grand drame humain nous est montrée sous le symbole de l'histoire des mages. L'humanité, dans la personne de ses représentants d'élite, accourt vers le Sauveur, dont elle a besoin pour reconquérir son intégrité et pour s'adorer enfin, non plus faussement, comme jadis dans la chair, mais en esprit et en vérité. Se possédant ainsi pleinement dans le Christ, elle savoure le bonheur ineffable où « tous les doutes, tous les combats, s'apaisent dans la haute sécurité de la victoire, où l'idéale beauté exclut toute trace de l'humaine indigence » :

Alle kämfe alle stürme schweigen
in des siges hoher sicherheit,
ausgestossen hat es jeden zeugen
menschlicher bedürftigkeit (1).

(1) Schiller, *Das Ideal und das Leben*, str. 9.

Désormais l'homme est assuré qu'il est Dieu et que Dieu est l'Homme, que l'Homme est tout Dieu et que Dieu est tout l'Homme : *et totus Homo est Deus*. Oui, certes, l'humanité idéale est identique avec l'être, avec l'Éternel ; elle lui est adéquate : elle le connaît comme elle en est connue, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην (1).

Mais voilà le sens et la portée de notre trilogie expliqués. S'il est besoin de considérations complémentaires, on les trouvera dans la préface. Ici je finis en répondant à ceux qui doutent que l'humanité ait jamais eu la conception de ces trois sujets se faisant, à l'instar d'une trilogie, suite les uns aux autres, que le *homo sum* du vieillard (2) me justifie devant les esprits graves, et Méphisto devant les sceptiques, quand il dit :

> *Wer kann was dummes, wer was kluges denken,*
> *das nicht di vorwelt schon gedacht* (3) ?

Au reste, je consens à laisser tout comme je l'ai trouvé, à l'état d'énigme. Je n'ai eu ni la révélation du buisson ardent, ni celle du mont Thabor, ni celle du chemin de Damas ; et les eussé-je eues toutes les trois, encore n'y verrais-je pas plus clair : *post revelationem adhuc in ænigmate* (4). Pour vous en convaincre personnellement, consultez tous les livres inspirés d'une littérature quel-

(1) Pauli *Epist. ad Corinthios prima*, XIII, 12.

(2) *Homo sum : humani nil a me alienum puto*. (Terenti *Heauton Timorumenos*, actus I, v. 25.)

(3) « Qui peut imaginer n'importe quoi, sensé ou insensé, que le passé n'ait pas imaginé avant lui ? » (II *Faust*, acte II, initio.)

(4) *De tribus impostoribus*, p. 20, éd. E. Weller.

conque (1), mais souvenez-vous de cette parole de la sagesse indienne, que la Révélation (*çruti*) n'est une autorité que pour ceux qui agissent dans des vues intéressées (2). C'est une sentence qui peut convenablement clore aussi cette étude sur la prétendue histoire des trois rois mages.

(1) Malgré ses ravissements au troisième ciel, saint Paul demeure dans un tel état d'ignorance de la chose essentielle, qu'il est forcé de l'avouer. (*I Corinth.*, XIII, 12.)

(2) *Mânavadharmaçâstra*, II, 13.

SCHŒBEL.

RECHERCHES

SUR L'ORIGINE DE LA DÉCLINAISON EN SANSCRIT (1)

(Suite).

---

§ 1er. — *Du pluriel en* i.

Nous venons de voir quel parti l'esprit ingénieux de la langue primitive a su tirer du petit suffixe *am*. Grâce à ce suffixe, nous avons pu fournir de quelques cas des explications à peu près définitives ; il ne paraît être resté étranger à aucun genre, à aucun nombre. Muni des résultats obtenus, nous allons essayer de faire un pas de plus et d'étendre nos recherches sur tout le domaine de la déclinaison sanscrite telle qu'elle se révèle à nous à son début.

Quel est cet *i* qui a servi à former le pluriel de tous les neutres de la langue sanscrite ? C'est apparemment le même *i* qui a servi à former le pluriel de tous les pronoms et qui nous semble être le plus ancien exposant du pluriel dans les idiomes indo-européens en général. En effet, nous rencontrons cet *i* non seulement

(1) V. nº 1, janvier 1878, p. 70 à 87.

dans les pluriels masculins des pronoms, *yê* étant = *ya* + *i*, *tê* = *ta* + *i*, *imê* = *ima* + *i*, *anyê* = *anya* + *i*, *sarvê* = *sarva* + *i*, probablement *ami* = *amu* + *i* (?), mais encore dans les pluriels épicènes : *vayam* = *va* + *i* + *am*, *yuyam* = *yu* + *i* + *am*, et dans les formes védiques : *asmê* = *asma* + *i*, *yushmê* = *yushma* + *i*. Nous pensons que l'*i* du pronom démonstratif *ayam* est distinct de celui qui marque le pluriel, et nous considérons, avec Bopp, ce pronom comme étant composé de *ê* + *am*. *E* sera une racine pronominale qui revient dans *êka* un, dans *êsha* celui-ci, etc. L'*i* de *svayam*, c'est-à-dire de *svê* + *am* soi, pourrait avoir eu à l'origine aussi une signification démonstrative. Mais qui oserait affirmer quel était le sens primitif de toutes ces petites particules lorsqu'elles furent employées pour la première fois par les Aryâs du Pendshab ? Nous avons fait remarquer ailleurs que la racine *i* signifiant aller, marcher, pourrait avoir servi à désigner le pluriel, l'idée du mouvement, du déplacement ayant peut-être quelque affinité avec celle du fourmillement et de la foule. Mais la racine *i* paraît avoir renfermé aussi à l'origine le sens de la force, de la puissance, comme semble l'indiquer le védique *i-nas* maître, dominateur, les mots grecs ἶς, (pluriel ἶνες) nerf, vigueur (de là l'homérique ἴφι et ἴφιος vigoureux), ἰν-ίον, nuque ; le latin *vis*, pluriel *vires* pour *vises*. C'est ainsi que le chinois forme quelquefois le pluriel en faisant précéder le nom de la particule *su* beaucoup, par exemple *su shîn* beaucoup d'hommes ; ou en le faisant suivre de *tû*, tous : *shîn tû* les hommes. D'autres fois on a soin, pour plus de clarté, de répéter le nom : *shîn shîn tû*. Ailleurs, la répétition seule suffit pour marquer le pluriel, par exemple *gé gé*, soleil soleil,

c'est-à-dire les jours, toujours. On peut comparer ici l'hébreu יוֹם יוֹם. Dans le javanais, on répète le nom, et on ajoute par dessus le marché le suffixe *hau*, par exemple *holah, holah hau,* des mets (1). Le magyar et l'arménien forment le pluriel par l'agglutination d'un *k*, par exemple : *fa,* arbre, *fa-k,* arbres ; *atya*, père, *atya-k,* pères ; *haz,* maison, *haz-ak,* maisons ; ce *k* ne paraît être autre chose que le reste du pronom interrogatif *kas ki*. En finnois, *kuka* signifie encore aujourd'hui *qui,* et *kaiki* chacun, *koko* tout à fait. Les dialectes modernes qui ont succédé dans l'Inde à la langue des Brahmanes sont forcés, pour former le pluriel, de recourir à des aggrégats bien matériels pour remplacer les anciennes terminaisons supprimées ; le bengali se sert du mot *dik* endroit, parage, *réunion ;* le mahratta préfère le pronominal *avatha* tout. Comme on voit, ces dialectes sont revenus aux procédés primitifs du chinois.

La racine *i,* qui a servi dans tant de mots à indiquer le pluriel en sanscrit et qui signifie *force, activité pénétrante,* est-elle la même que la racine pronominale dont le son vif et perçant dirigeait le regard et le fixait si bien sur l'objet que l'on voulait signaler ? Je n'oserais me prononcer. Je renverrai seulement aux observations (2) qui m'ont été suggérées autrefois par l'examen des monosyllabes chinois signifiant, pour la plupart, une foule de choses les plus disparates à la fois. Nous l'avons dit plus haut : à l'origine, le pluriel n'existait pas plus dans la langue sanscrite qu'en chinois. Ce n'est que petit à petit

(1) G. de Humboldt, *Kawisprache,* II, p. 69.
(2) Benloew, *Du langage primitif.*

que les catégories de la pensée trouvèrent dans la flexion une expression adéquate. On ne se doutait pas que *nous* fût le pluriel de *moi;* voilà comment il arriva qu'il n'existe aucun rapport extérieur entre *aham* et *vayam,* entre *moi* et *nous* (1). Le chinois était déjà plus clairvoyant, puisque pour dire *nous* il eut recours à la circonlocution *moi, classe.* C'est ainsi que le pluriel de la seconde personne *yuyam* est formé aussi à l'aide d'une autre racine que le singulier *tvam.* Il ne paraît nullement sûr que la notion de la pluralité se soit révélée tout d'abord aux Indo-Européens dans les formes *vayam et yuyam.* Il y a des indices dans la déclinaison de ces pronoms que ces prétendus pluriels étaient des collectifs semblables à ceux qui remplacent le pluriel en arabe et quelquefois dans l'égyptien. Rappelons enfin que le nominatif singulier du pronom de la première personne, *aham,* est formé d'un autre thème que ses cas obliques, *aham,* à notre avis, n'étant pas une forme mutilée de *maham.* Pour se représenter le sujet pensant à l'état d'indépendance absolue, à l'état *actif,* les premiers Aryâs ont eu recours à une racine différente de celle au moyen de

(1) Je ferai remarquer toutefois que le védique *asmé* peut être considéré comme un véritable pluriel d'*aham.* En effet, *aham* paraît composé de *a* + *ha* + *am,* et *asmé* de *a* + *sma* + *i.* On voit que malgré la différence des formes flexives, le thème *a* reste le même au pluriel qu'au singulier. La particule *sma,* introduite dans la plupart des cas du pluriel de *aham,* se retrouve dans la déclinaison d'autres pronoms encore. Elle est certainement contractée de *sama,* ομο; elle marque la réunion de plusieurs objets, partant l'achèvement. Appliquée aux actions, elle indique la simultanéité et la rapidité. Voilà pourquoi, placée devant un temps présent, elle lui donne la valeur d'un temps passé. Comparez le latin : *simulac, simul atque.*

laquelle ils exprimaient le moi, le sujet pensant ou plutôt *parlant*, lorsqu'il cessait d'être sujet grammatical. En procédant ainsi, ils fournissaient la preuve qu'ils n'avaient aucune notion d'une déclinaison quelconque.

L'histoire de l'origine de la déclinaison est donc l'histoire des tâtonnements des proto-Aryâs s'efforçant de la fonder et de la constituer. Ils paraissent avoir hésité entre deux formes destinées à exprimer le genre neutre : *m* et *t*, et entre deux formes destinées à marquer le genre féminin : *i* et *a*. Ils ont eu deux exposants pour indiquer le pluriel : *i* et *as*. Mais puisque, à l'origine, il n'y avait dans la langue rien qui distinguât les genres, le pluriel en *i*, le plus ancien à nos yeux, était applicable à tous les genres à la fois. La vérité de cette vue saute aux yeux lorsqu'on considère les pluriels des pronoms de la première et de la seconde personne (*va-i-am*, *yu-i-am*), où les genres ne sont pas distingués. Elle n'est pas moins évidente au pluriel du pronom de la troisième personne.

En effet, *tê* se dit pour *ta* + *i*. Or, les formes réelles du masculin et du féminin du pronom de la troisième personne sont *sa, sâ ;* avec l'exposant *i* pour le pluriel, elles feraient : *sa* + *i* = *sê, sâ* + *i* = *sai*. *Tê* aurait-il donc été le pluriel du neutre? Non, car le neutre s'était formé du singulier par le redoublement du thème *ta,* et il paraît manifeste que ce thème, dans sa forme simple, exprimait à l'origine les trois genres à la fois. Cela se voit encore à la troisième personne du singulier dans la flexion du verbe (*ti*), et puis dans la forme même du pluriel masculin *tê,* où le *t* primitif est conservé.

De *tê* = *ta* + *i* se forma le pluriel neutre par l'insertion de la nasale, reste du suffixe *am*. Nous avons vu que

la nasale était affectée par la langue sanscrite volontiers à la désignation de tout ce qui, au point de vue d'une imagination primitive, apparaissait comme inanimé, inerte, passif. Il est vrai que le singulier neutre *tat* n'aurait jamais produit qu'un pluriel, *tati;* mais outre que les Indous primitifs avaient déjà donné à *tati* une autre destination (scr. *tati* = lat. *tot*), ils ne se sont pas souciés de faire un usage bien étendu de la consonne *t* dans la flexion des noms. Lorsqu'ils y ont eu recours, ils se sont vite arrêtés ; ils ne lui ont pas donné un développement ultérieur. La consonne *n* leur paraissait plus significative, en même temps qu'elle était plus flexible, plus liquide, plus malléable pour ainsi dire. On créa les formes *tâni, yâni,* etc., comme si le neutre du singulier des pronoms *sas, yas,* etc., n'était pas *tat, yat,* mais plutôt *tam, yam,* en un mot comme si le neutre était identique à l'accusatif du masculin. On suivait à cette occasion l'analogie des *kim, sim, im,* etc. Le pluriel neutre de la déclinaison pronominale se répandit ensuite et s'imposa aux thèmes neutres en *am,* puis à tous les thèmes neutres des substantifs. En revanche, le pluriel féminin en *âs* (1), qui appartient à la déclinaison des substantifs, pénétra dans la déclinaison pronominale (*tâs, yâs,* etc.). La langue obtint ainsi une distinction très-nette des trois genres, au pluriel comme au singulier (*sas, sâ, tat — tê, tâs, tâni ; — yas, yâ, yat, yê, yâs, yâni,* etc.), et où cette distinction était-elle plus nécessaire que dans la déclinaison des pronoms (2) ?

(1) Il faut excepter toutefois le pluriel *amûs* = *illæ.*

(2) Les formes *yâni, tâni,* etc., s'expliquent d'autant mieux que les pluriels masculins *tê, yê,* etc., désignent en même temps le duel

L'ancienneté du pluriel en *i* semble résulter de la déclinaison de ce pluriel même. Là cet *i* est conservé à tous les cas, à la seule exception de l'accusatif, où l'analogie du féminin l'a emporté (accusatif masculin, *yân*, féminin *yâs*). Les pronoms *sas, yas,* etc., déclinent le pluriel masculin comme il suit : *yê, yeîs* = *yêbhis, yêbhyas, yêsham, yêshu.* Il se trouve que ces formes flexives expriment le pluriel deux fois, une fois par l'insertion de l'*i* primitif, désignant le pluriel seul, une seconde fois par des désinences désignant en même temps le pluriel et les cas respectifs. On en peut conclure avec vraisemblance qu'à l'origine la langue a éprouvé le besoin d'avoir un exposant pour le pluriel avant de désigner les cas. Aussi voyons-nous les langues sémitiques, par exemple, se servir de désinences très-caractérisées pour désigner le pluriel et naturellement aussi le duel, tandis que la désignation des cas y laisse beaucoup à désirer ; en hébreu même, elle n'est effectuée que par des préfixes. Au moment où les désinences marquant les différents cas du pluriel prirent naissance en sanscrit, les formes *tê, yê, anyê,* etc., étaient apparemment déjà d'un usage tellement fréquent, qu'il semblait désormais impossible d'en détacher l'*i* primitif au moment où cet ancien exposant du pluriel allait être remplacé dans les cas obliques par des formes nouvelles plus complexes et plus complètes.

L'*i* du pluriel de la déclinaison pronominale devait faire des conquêtes nouvelles dans les langues congénères. Il était appelé à marquer le pluriel des deux pre-

féminin et neutre. Sur l'*i* renfermé dans ces formes, voyez le chapitre suivant.

mières déclinaisons du grec et du latin. Là il se répandit des masculins aux féminins. On y disait non seulement ἵπποι, *equi* pour *equoi*, mais encore χῶραι, *equæ* pour *equai*. En revanche. le gothique *thôs* (ται) rappelle le sanscrit *tâs* et le zend *tâo*. Le lithuanien, qui forme un pluriel *déwai* dieux, exactement semblable au grec θεοί et au latin *dei, dii*, dit pourtant *aswós* juments, et non pas *aswai*. Dans les substantifs de la cinquième déclinaison, *spēs, speciēs, diēs*, l'*i* de la déclinaison pronominale n'a pas prévalu ; mais dans les noms appartenant aux deux premières déclinaisons latines, la lutte entre les deux modes de flexion paraît avoir duré longtemps. Au moins trouvons-nous à côté des nominatifs pluriels *viri, gnatei, facti, populi, liberi, duumviri, magistri, ministri*, les formes archaïques *vireis, gnateis, facteis, populeîs, leiberas, duomvires, magistres, ministris* (1), sans que nous ayons le droit d'affirmer que la première série ne contient que les formes affaiblies ou mutilées de la seconde. Les inscriptions latines nous présentent aussi à côté de *qui*, lesquels, *hîce, ii*, les formes archaïques : *ques, hisce, eis*. Qui, d'ailleurs, ignore que dans la flexion des pronoms latins les désinences des trois premières déclinaisons semblent s'être donné rendez-vous ?

SINGULIER.

Nom.	*Qui*, 2,	*Quæ*, 1,	*Quod*, 3.
Gén.	*Quojus*,	*Quojus*,	*Quojus* (adjectif).
Dat.	*Cui*, 3,	*Cui*, 3,	*Cui*, 3.
Acc.	*Quem*, 3,	*Quam*, 2,	*Quod*, 3.
Abl.	*Quo*, 2,	*Qua*, 1,	*Quo*, 2.

(1) Bopp et Pott sont d'avis qu'au cas où des formes comme *magistri* et *magistres*, au lieu d'avoir une origine distincte, seraient nées

PLURIEL.

Nom. Acc.	*Qui*, 2,	*Quæ*, 1,	*Quæ* = *qua* + *i* = *scr. kâni*, 1.
Gén.	*Quorum*, 2,	*Quarum*, 1,	*Quorum*, 2.
Dat.	*Quibus*, 3,	*Quibus*, 3,	*Quibus*, 3.
Abl.	*Quos*, 2,	*Quas*, 1,	*Quæ*. (Voyez le nominatif.)

Les langues osque et ombrienne n'ont pas admis le pluriel pronominal dans la déclinaison des substantifs.

§ II. — *Le pluriel en* as.

L'origine et le sens premier de ce suffixe qui désigne le nominatif pluriel de tous les noms masculins et féminins de la langue sanscrite présentait de grandes difficultés. Bopp croyait reconnaître dans ce suffixe l'*s* du nominatif singulier précédé d'un *a* qui marquerait virtuellement le passage du singulier au pluriel. Cet *a* serait une espèce de *gûna* semblable à celui qui exprime les nombreux modes de la dérivation. En comparant le présent *bhôdâmi* à l'aoriste *abudham,* on trouve que le *gûna* sert dans la première forme à indiquer la durée de l'action qui, dans la seconde forme, paraît passagère et rapide. Lorsque les Indous appelaient *Kaunteyas* un descendant de *Kunti,* ils marquaient d'une manière toute palpable, toute matérielle, l'augmentation, la propagation

l'une de l'autre, il faudrait voir dans *magistri, duumviri,* la forme primitive, à laquelle un nouvel *s* serait venu s'ajouter pour donner à la désinence du pluriel une forme plus accentuée. Je partage pleinement l'opinion de ces illustres linguistes, quoique Schleicher n'ait pas cru devoir l'adopter.

de la *race*. L'explication fournie par Bopp n'a donc rien d'invraisemblable en elle-même. Mais si l'on considère l'importance de la fonction que remplit dans la grammaire le nombre pluriel, on reste frappé de la forme par trop vague et flottante que les Indous auraient donnée à son exposant. Ajoutons que dans le pronom de la troisième personne *asau* (celui-ci, celle-ci), composé très-probablement de *a* + *sa* + *u*, on trouve la syllabe *as* qui, à coup sûr, n'y faisait pas naître l'idée du grand nombre.

Ces inconvénients et d'autres encore ont pu impressionner Schleicher lorsqu'il a proposé comme forme première du pluriel des masculins et des féminins *sasa*, abrégé plus tard en *sas* (1). A la désinence pronominale *sa* serait venue se joindre la préposition *sa* (abrégé de *sam*), avec (pourtant, selon nous, cette dernière servirait plus naturellement à marquer le datif, l'ablatif ou l'instrumental, soit du singulier, soit du pluriel). Le premier *s*, d'après Schleicher, ne se serait maintenu que dans les thèmes en *a*, et il aurait disparu partout ailleurs à cause de la répugnance que la langue éprouve à rencontrer deux fois la même consonne dans deux syllabes qui se succèdent.

Nos savants lecteurs penseront peut-être que l'explication mise en avant par Schleicher se réfute d'elle-même ; peut-être aussi n'y a-t-il vu lui-même qu'une simple hypothèse. Nous sera-t-il permis d'y opposer la nôtre ? Nous avons cru longtemps reconnaître, dans la désinence *as* du pluriel, la racine *as* être. On n'ignore pas que

(1) Schleicher, p. 430.

(2) Benlœw, *De quelques caractères du langage primitif.*

dans plusieurs de ses dérivés celle-ci marque l'excellence, la force et la longévité (par exemple : *sat, satvan,* puis *asu,* esprit (en zend *anha* le monde), enfin *asura,* vivant, etc.). Les êtres seulement doués d'un sexe ont une existence véritable, complète. Les neutres, dans leur immobilité, semblent ne pas vivre et ne présenter que des agglomérations d'atomes.

Mais, toute réflexion faite, nous nous sommes arrêté en dernier lieu à une explication beaucoup moins subtile et beaucoup plus mécanique, explication qui nous a été suggérée par une longue méditation sur l'ensemble des formes déclinatives. Il paraît évident que le génie de la langue a été sollicité à signaler la différence des genres tout d'abord dans les thèmes terminés en une voyelle. Mais ces thèmes ne sont pas tous également aptes à exprimer cette différence. Ce sont les thèmes en *a* qui, à cause du caractère extrêmement mobile et malléable de cette voyelle, ont les formes flexives les plus riches, les plus variées ; ce sont ces thèmes qui ont donné naissance aux deux premières déclinaisons du grec et du latin, et qui ont pu amener ainsi les premiers grammairiens à distinguer plus facilement entre les noms adjectifs et les noms substantifs. Je crois que la déclinaison des thèmes en *a* est arrivée rapidement à servir de modèle à celle des autres thèmes ; qu'il en a été des pluriels en *-as* comme de ceux en *-âni ;* le grand nombre des thèmes en *a* et des pluriels en *-as* aura fait la loi à tous les autres thèmes du genre masculin et du genre féminin.

L'ancienne forme du nominatif pluriel des masculins et des féminins, qui existe encore dans les Védas, est, comme on sait, *âsas,* ainsi : *dêvâsas,* de *dêva*, dieu ;

dhûmâsas, de *dhûma,* fumée ; *pavakâsas,* de *pâvaka,* (femme) pure. Pour expliquer cette forme insolite, on suppose que lorsque la désinence soi-disant régulière en *âs* se serait obscurcie dans les thèmes en *a* par la fusion des deux *a* (par exemple *dêvâs,* pluriel, pour *dêva* + *as*), la même désinence *as* aurait été répétée et agglutinée à la première. Nous croyons qu'à l'origine les Aryâs pouvaient bien faire comme les Chinois et exprimer le pluriel par la répétition du nom ; ainsi : *dêvas dêvas,* dieux ; *dhûmas dhûmas,* fumées. Puis ils auront abrégé, et ils se seront bornés à répéter la désinence seule : *dêvas- as. dhûmas- as ;* enfin l'*a* de la pénultième aura été allongé pour exprimer virtuellement le pluriel ou pour compenser, ce qui est la même chose, la suppression du mot répété. L'esprit de la langue se sera bientôt aperçu de tout le parti que l'on pourrait tirer de la syllabe *as,* qui revenait si souvent pour exprimer le pluriel des masculins et des féminins en général, et c'est ainsi qu'en peu de temps tous les thèmes suivirent l'impulsion de ceux en *a.* Mais, m'objectera-t-on, comment les premiers Aryâs s'y prenaient-ils pour exprimer la pluralité, tant que le système de la flexion n'avait pas été complété? Nous l'avons déjà dit : ils pouvaient répéter le nom lorsqu'ils n'aimaient pas mieux avoir recours à la désinence pronominale *i* qui resta aux neutres, mais qui appartenait aux trois genres tant que la langue n'avait pas trouvé une forme à part pour le masculin et le féminin. Qui sait d'ailleurs si, dans la désinence *i* (ou *î*) affectée si fréquemment au duel, il ne faut pas reconnaître celle du pluriel primitif débusquée de son ancienne place et descendue à un poste plus modeste et plus humble ? (Comparez des formes comme

çivê, matî, kavî, etc.) Les pages suivantes pourront servir à éclaircir cette question.

Un fait qui vient à l'appui de notre explication du pluriel en *as*, ce sont les locatifs pluriels en *su*. Dans la désinence *su*, qui dérive manifestement de *sva* ou *svi*, la notion plurielle ne paraît pas exprimée à première vue. Mais les anciens Aryâs paraissent avoir formé le locatif pluriel en *susu*. Au moins reste-t-il encore quelques exemples de cette forme dans les Védas retrouvées et signalées par M. Benfey.

§ III. — *Du duel.*

Le duel a disparu depuis longtemps de la plupart des langues indo-européennes. On a senti que la notion de la dualité pouvait être exprimée autrement que par des formes flexives créées *ad hoc*, formes généralement lourdes et pesantes. On sait que le nominatif et l'accusatif de ce nombre ont pour les masculins la désinence *aou*. Bopp et Schleicher paraissent être d'accord pour présenter cette désinence comme une forme allongée des mêmes cas du pluriel. *As* serait devenu *âs* d'abord, *aou* ensuite. Le duel des masculins et des féminins se serait formé par *as* allongé, exactement comme celui des neutres a réellement un *i* long pour terminaison. Enfin la désinence *âs* aurait dégénéré en *aou*, exactement comme l'*as* du pluriel se transformait réellement en sanscrit en *ô* devant des sonores. Les rares formes en *aô* et même en *aôç* que nous offre le zend pourraient être alléguées peut-être comme une preuve de plus de la justesse de cette étymo-

logie. Nous hésitons toutefois à l'adopter, parce que nous croyons avoir trouvé une explication d'autant plus plausible qu'elle a un caractère plus *palpable*. On se rappelle que la désinence *as* du nominatif pluriel nous apparaissait comme le redoublement de l'*as* du singulier, et dans cette forme redoublée nous ne croyons voir que le reste du mot entier répété, c'est-à-dire exprimé deux fois. C'est ainsi que, selon nous, l'origine des formes flexives du duel pourrait bien se rattacher à celles du nom de nombre *dva* deux. Il nous coûterait certainement de voir dans *dvaou* (duel masculin) une forme dégénérée de *dvâs*, et dans *dvê* (duel féminin) une forme abrégée de *dvayâs* (1).

Il nous semble plus probable que *dvaou* est né de la répétition de *dva* (*dva* + *dva*). L'*a* du premier *dva* ayant pris *guna*, et le *d* du second *dva* ayant été retranché de bonne heure, nous arrivons à *dvaou* par la filière suivante : *dvadva, dvâva, dvâv, dvaou*. C'est la désinence du nom de nombre qui aura servi à former le duel de la plupart des noms. Ce qui vient à l'appui de notre manière de voir, c'est la formation du duel dans les pronoms de la première et de la deuxième personne, duel manifestement composé avec celui du nom de nombre. Que l'on compare :

Première personne.	*Deuxième personne.*
Nom. acc. voc.: *â* + *vâm*, nous deux.	*Yu* + *vâm*, vous deux.

(1) Cette explication de l'*ê* du duel féminin n'est justifiée que par la forme *nairika* + *ya* + *o*, deux femmes (duel de *nairika*) forme citée par Bopp, et qui se trouve une seule fois dans les livres sacrés des Iraniens.

Vâm, dans le duel de *tvam* et d'*aham,* est le reste de *dvâm ;* ce dernier est composé de *dva* + *am* ou *âm*. La particule *am* a ici la même fonction que le redoublement dans *dvaou*. Passons maintenant aux formes qui désignent au duel les trois cas du datif, de l'ablatif et de l'instrumental.

Première personne.	*Deuxième personne.*
â + *vâbhyâm* (= *â* + *dvâbhyâm*).	*yu* + *vâbhyâm* (*dvâbhyâm.*)

Enfin voici les formes du génitif et locatif réunis :

â + *vâyôs* (p. *âdvâyôs*).	*yuvâyôs* (p. *yudvâyôs*).

Ce qui achève notre démonstration, c'est la déclinaison du duel des mêmes pronoms personnels dans la langue lithuanienne :

Première personne.

Nom. acc. vocatif : *mû-du*, nous deux, fém. *mudvi*.
Instrum.: *mù-dvêm*, *mum*, *mumdvêm*.
Génitif : *mu-dvêju* (aussi *muma dvêju*).

Deuxième personne.

Nom. acc. vocatif : *yu du*, vous deux ; fém. *yudvi*.
Instrument.: *yu-dvêm*, *yum*, *yum-dvêm*.
Génitif : *ju-dvêju* ou *juma dvêju* (1).

Il est à croire qu'on ne distinguait pas tout d'abord les genres dans notre nom de nombre, et que la forme *dvê*, par laquelle on désigne le pluriel féminin et neutre, n'est que le pluriel primitif en *i* qui, comme on sait, prédomine dans la déclinaison pronominale. La forme *dvê* rappelle par conséquent celle du latin *quæ* (*qua* + *i*),

(1) Bopp, II, p. 121.

qui, elle aussi, sert à désigner à la fois le pluriel du féminin et du neutre. Ajoutons que le slave *dvê* est tout à fait identique au sanscrit *dvê,* et que le lithuanien nous présente, à côté de la forme *dvi* (pluriel féminin), celle de *as'vi,* deux juments.

Il ne paraît pas absolument nécessaire de voir dans les duels *kavî, mati, bhanû, dhenû,* des formes écourtées de *kavi-y-âs, mati-y-âs, bhanu-v-as, dhênu-v-âs.* Comme le pluriel primitif se terminait en *i ;* comme *dva,* dans les composés, s'était affaibli en *dvi* (formé que les grammairiens indigènes considéraient comme le véritable thème du mot), l'allongement de l'*i* dans *kavi* et *mati, pati,* etc., pouvait paraître désigner le duel d'une manière d'autant plus suffisante que cet allongement était le signe caractéristique du duel neutre. Quant à *sunû, bhanû, dhênû,* je suis disposé à les croire abrégés de *sunvaou, bhanvaou dhênvaou,* etc. Peut-être la consonnance *nv* n'a-t-elle plu que médiocrement aux Indous et a-t-elle amené l'abréviation en question ; toutefois, cette consonnance se rencontre dans d'autres cas du duel, par exemple dans les génitifs ou locatifs *bhanvôs, dhênvôs.* L'abréviation n'eut pas lieu dans *bhuvaou* deux terres, *vadhvaou* deux femmes, parce que dans ces formes le même inconvénient ne subsistait plus.

Nous avons sur le nominatif et l'accusatif du duel une dernière observation à faire, qui n'est pas la moins importante. A côté de la désinence *au* (ou *aou*), les Védas présentent déjà la terminaison plus courte *â,* à laquelle il y a lieu de rattacher la terminaison ε des mêmes cas du duel en grec.

Le datif, l'ablatif et l'instrumental du duel ont en

sanscrit pour terminaison *bhyâm*, forme qui n'offre pas de difficulté sérieuse. On admet que *bhyâm* vient de *bhyâms*, comme le datif pluriel *bhyas* de *bhyams*. Mais il paraît plus simple d'y voir l'allongement du datif singulier *bhyam*, tel qu'il se présente dans *mahyam* et *tubhyam*. Le suffixe *am* renforcé par le *guna* aura servi à exprimer virtuellement le duel.

Reste la désinence du génitif et du locatif qui est *ôs*, dans la plupart des neutres *-nôs*, dans les thèmes en *a yôs* (*çivayôs*, *dvayôs*, masculin, féminin, neutre). Cette dernière forme dérive évidemment de l'ancien pluriel *dvê*, et elle a fini par faire loi dans tous les mots qui suivent la déclinaison pronominale. Mais dans la désinence *ôs* elle-même, je crois reconnaître le suffixe krit *us*, qui sert à former des substantifs neutres tels que *vapus* corps, de la racine *vap* semer, engendrer ; *tchakchus* œil, de *tchaksh* dire (?). Il peut s'expliquer par l'analogie du suffixe *am* quand il désigne le génitif par un neutre au sens possessif, par exemple *nostrum*, *vestrum* (voir plus haut). *Am* s'allonge au pluriel en *âm*, comme *us* au duel en *ôs*.

Il est vrai que Plaute emploie quelquefois pour les génitifs *nostrum*, *vestrum*, les formes *nostrorum*, *vestrorum*. Cela semble prouver seulement que Plaute ne possédait plus suffisamment le sens de la forme plus courte ; que, les deux formes coexistant peut-être, il éprouvait le besoin d'exprimer le génitif d'une manière un peu plus palpable, et que *nostrum*, *vestrum*, lui faisaient déjà l'effet de véritables neutres.

§ IV. — *Du génitif singulier.*

Il ne subsiste plus aucun doute sur l'origine de ce cas dans les langues indo-européennes. Il est désigné en sanscrit par la désinence *as* qui, dans les thèmes en *a* seuls, a été conservée dans toute son intégrité. Sa forme primitive était *asya*. On reconnaît aisément dans la seconde syllabe *sya* (ou *tya*) le pronom démonstratif ou relatif *syas*, *syâ*, *tyat*, pronom composé probablement lui-même des racines pronominales *sa* et *ya*. Ce suffixe se trouve être identique avec celui de *tya* qui, comme beaucoup d'autres, sert à transformer les substantifs en adjectifs. C'est ainsi que de *dakshina* midi, vient *dak shinâtya*, méridional ; de *âp* eau, *âp-tya*, aquatique. Max Müller dit que ces formes ont à l'origine dû signifier : *midi ici*, de *l'eau ici*. Ajoutez, continue le célèbre indianiste, la désinence du nominatif singulier, et vous aurez : *âp-tya-s*, c'est-à-dire de l'eau-ici-elle. Mais entre les termes un *oiseau d'eau* ou un *oiseau aquatique*, il n'y a pas de différence proprement dite. Voilà pourquoi l'adjectif grec δημόσιος public, appartenant au peuple, n'est que l'ancien génitif δημόσιο (devenu δημοῖο dans Homère, δήμου dans le dialecte attique), qui a été augmenté d'un *s*, c'est-à-dire de l'exposant du nominatif. En effet, le génitif δημόσιο rappelle les génitifs sanscrits en *sya* (par exemple *çivasya*), comme les adjectifs grecs en -σιο rappellent les adjectifs sanscrits en *-tya*.

Dans les langues du Tibet les adjectifs sont formés des substantifs par l'adjonction de l'exposant du génitif, le

génitif est formé du nominatif par l'adjonction de l'exposant des adjectifs, par exemple *shing,* bois ; *shing gi* (*ligneus* on *ligni*) — *mi,* homme, *mi-yi* (*humanus* ou *hominis* (1). »

En chinois, le génitif est souvent exprimé par la particule *tshi,* dont le sens primitif est *rejeton.* Elle suit le substantif qu'on veut mettre au génitif, par exemple *jin* — *tshi kian,* c'est-à-dire *hominum princeps.* En égyptien, c'est encore un pronom relatif — *en* — qui peut servir à désigner le même cas, par exemple *pe nuter* (*Deus*), *en ne nuteru* (*Deorum*), *en pe kek* (*tenebrarum*). Toutefois, en chinois ainsi qu'en égyptien, le génitif peut être dépourvu de toute espèce de signe distinctif : la simple juxtaposition de deux substantifs peut indiquer dans ces deux idiomes que l'un d'eux est au génitif, avec cette différence qu'en chinois le substantif au génitif doit précéder le nominatif, par exemple *koue* royaume, *jin* homme, c'est-à-dire « homme du royaume », tandis qu'en égyptien il doit le suivre : *hi* maison, *suten* roi, c'est-à-dire « maison du roi » (2).

Enfin, dans l'éthiopien et dans les idiomes araméens, c'est aussi un pronom relatif qui peut exprimer le génitif. On y dit : *spiritus quæ vita* pour *spiritus vitæ.* L'hébreu, on ne l'ignore pas, laisse les substantifs intacts au génitif, et il ne modifie que le substantif qui est au nominatif (*status constructus*).

(1) Max Müller, *Science of language*, p. 106.

(2) Lorsque le génitif semble précéder dans la phrase égyptienne le mot qu'il détermine, il a en réalité la valeur d'un adjectif ; ou bien on peut le considérer encore comme ne formant qu'un seul mot avec le nominatif qui suit, par exemple *nuter* (dieu), *hi* (maison), c'est-à-dire « maison divine ».

Toutes ces observations ont leur importance, parce qu'elles nous font remonter à l'époque reculée où la flexion était encore inconnue ; et cette époque a dû exister aussi dans les langues indo-européennes, car, quoique l'immense majorité des noms sanscrits ait pour exposant du génitif le pronominal *sya,* abrégé en (*a*) *s* dans la plupart des cas, il s'est conservé un certain nombre de formations irrégulières qui nous font assister aux tâtonnements du langage primitif. Les noms de parenté en *-tṛi*, qui figurent parmi les plus anciens mots des langues indo-européennes, et probablement de toutes les autres, forment en sanscrit (masculins aussi bien que féminins) le génitif singulier par la désinence *us* ou *ur*. Schleicher considère cette forme comme le résultat d'une corruption moderne ; il croit que la forme *pitras,* qui se rencontre encore dans les Védas, est plus ancienne. *Ar* ou *ra* se serait abrégé en *r,* et cet *r* aurait été traité comme une voyelle ; puis il aurait été changé en *u* d'après les règles phonétiques du prâcrit (1).

Nous admettrons que les formes régulières en *-as* aient pu coexister avec celles qui se terminaient en *-us* ou *-ur*. Mais si elles avaient été les premières en date, on ne comprendrait plus cette singulière détérioration qui aurait atteint surtout les noms de parenté en *tṛi*. A mesure que les langues vieillissent, les anomalies ont une tendance à disparaître. Les règles se généralisent, gagnent un plus

(1) Sanscrit primitif: *rtu :* en prâcrit, *udu;* vieux sanscrit, *matṛika;* prâcrit : *mâdua*. Dans le prâcrit, les thèmes s'allongent par l'insertion d'un *n*, par exemple *kattunô*. Cette circonstance leur donne une certaine ressemblance avec les neutres en sanscrit. C'est ainsi que ce *kattunô* répondrait à une forme sanscrite *kartṛinas*.

grand empire et font une guerre incessante aux exceptions. La marche inverse serait contraire à la nature des choses. Nous sommes d'avis que les génitifs en *ur* datent de cette époque du langage où la déclinaison n'était pas encore fixée ; en effet *mâtur* (*s*), *pitur* (*s*), semblent se dire pour *matrus, pitrus*. Comme pour des raisons d'euphonie cet *s* se transformait souvent en *r*, il résultait de la coexistence des deux *r* dans la même syllabe une cacophonie à laquelle la langue remédia par la suppression du premier. Cette désinence *us* se trouve encore dans paty-*us* de *pati*, maître, et enfin dans la désinence *ôs* du duel. Elle n'est autre chose que le suffixe *-us,* qui sert à former quelques noms neutres ou, comme presque tous les noms sont adjectifs à l'origine, des adjectifs neutres. Le sens de *matus*, *pitus*, *patyus*, est donc : *paternum, maternum*, *herile* ou *imperatorium*.

On peut se demander si les génitifs des pronoms latins *hic*, *qui*, *iste*, c'est-à-dire *isti-us*, *quojus* ou *cujus*, *hujus*, n'admettraient pas la même explication. Dans ce cas, il faudrait supposer que tous ces thèmes auraient été augmentés d'un *i* pour être fléchis ensuite, non plus d'après la première ou la deuxième, mais bien d'après la troisième déclinaison.

Nous avons encore une preuve assez sérieuse qu'originairement le génitif singulier n'avait pas de désinence régulière, et que pendant un certain temps ce cas n'existait pas plus que tous les autres. Elle nous est fournie par le génitif singulier des pronoms personnels *aham* et *tvam*. Tout le monde sait que ce génitif est *mama* pour le premier, et *tava* pour le second. *Mama* n'est que le redoublement du thème pronominal, et il pouvait avoir

d'abord un sens possessif ; ce sens, il faut certainement l'attribuer à *tava*, mot formé par l'adjonction du suffixe *a* au thème *tu*, qui a été fortifié par le *guna* (1). Les formes gothiques *meina, theina,* nous ramènent pareillement à d'anciens possessifs. Quant aux latins *mei, tui, sui,* qui ne comprend à première vue que ce sont bien là des génitifs, mais des génitifs dérivés des nominatifs *meum, tuum, suum,* qui jadis remplissaient peut-être au singulier les mêmes fonctions que *nostrum* et *vestrum* au pluriel? A la suite des *mei, tui, sui,* nous voyons surgir un *nostri* et un *vestri* à côté des primitifs *nostrum, vestrum*. La formation du génitif singulier présente donc une analogie parfaite avec celle du génitif pluriel.

Le génitif singulier des féminins en *â* nous montre un élargissement du thème qui se retrouve à tous les autres cas du singulier, à l'exception du nominatif et de l'accusatif. A l'*a* long, qui marque un peu imparfaitement le genre féminin, est venue se joindre la voyelle *i* qui, elle aussi, désigne ce genre. La réunion de ces deux voyelles (*a* + *i*) donne à la déclinaison des féminins en *a* des formes nettement accusées, et à cause de cela même profondément distinctes de celles du masculin et du neutre. Le génitif *çivâyâs* même paraît être abrégé de *çivâyasya,* la longueur du dernier *a* servant de compensation à la syllabe *ya*, retranchée (2).

L'*i,* dans la déclinaison de ces féminins, forme un analogue frappant avec l'*n* qui caractérise celle des neu-

(1) Les formes *mê* et *tê* sont, comme Bopp l'a déjà très-bien vu, des locatifs qui ont remplacé les formes plus complètes du génitif.

(2) Dans quelques mots, cet *a* allongé n'a qu'une valeur virtuelle, comme dans *matyâs* du fleuve, *vadhvâs* de la femme.

tres (voir plus haut). On retrouve cet *i* jusque dans le vocatif *çivê* = *çiva* + *i*, et comme *çivê* désigne en même temps le locatif du masculin et du neutre, le féminin a eu recours pour le même cas au *gûna* et à la désinence *âm* (voir plus haut). Le locatif de *çivâ* au singulier est *çivâyâm*.

La désinence *âyâs* des féminins en sanscrit se reconnaît encore dans les anciens génitifs en *aes* de la première déclinaison latine : *Dianaes, Octaviaes, demidiaes, suaes*. L'*e* de cet *aes* paraît s'être substitué à un *i* plus ancien encore. Ce dernier pourrait se retrouver dans les génitifs en *âï*, qui auraient perdu leur *s*, par exemple *familiai, vitai, Romai*, et qui auraient donné naissance aux formes plus récentes en *æ*. La longueur de l'*â* s'expliquerait d'elle-même, puisque tous ces thèmes se terminent en *â ;* la longueur de l'*e* pourrait se justifier par la chute de la désinence *as : âyâs* = *âis*, puis = *âi*. Malheureusement les génitifs de la seconde déclinaison en *-i*, par exemple *equi* pour *equo* + *i*, ne peuvent pas être ramenés par les inscriptions à des formes en *-eis*. L'analogie des génitifs osques en *-eis* et des génitifs ombriens en *-êr* ne démontre pas suffisamment à nos yeux l'existence en latin de formes telles que *equeis* pour *equi*. Tout en admettant par conséquent que les *Dianaes, suaes*, etc., procèdent de génitifs sanscrits en *âyâs*, nous préférerions voir dans les génitifs latins en *i* d'anciens locatifs. On n'ignore pas que le datif pluriel en σι de la troisième déclinaison grecque n'est autre chose que le locatif pluriel des noms sanscrits en *-su*. La signification primitive de ces désinences apparaît encore dans leur emploi dans les locutions comme *Romæ*, à Rome ; *Corinthi*, à Corinthe.

L. Benlœw.

AHURA MAZDÂ

A la tête des divinités bienveillantes et bienfaisantes du mazdéisme se place *Ahura Mazdâ*. En somme, c'est la première des divinités lumineuses, c'est le Jupiter, le Zeus éranien ; mais sa situation exceptionnelle dans ce panthéon n'est pas tellement absolue que d'autres divinités ne se voient parfois attribuer la véritable suprématie. Peut-être n'y a-t-il là qu'un excès de zèle des fidèles qui, au lieu de s'adresser à Ahura Mazdâ, estiment plus pratique de recourir, en tels ou tels cas déterminés, à tel ou tel autre dieu.

Occupons-nous, avant tout, de son nom. Il est formé de deux mots qui ne sont point indissolubles. La plupart du temps, il est vrai, l'Avesta présente la forme Ahura Mazdâ (nominatif *Ahurô Mazdā̃*, accusatif *Ahurem Mazdām,* etc.), mais parfois on trouve *Ahura* seul ; parfois on ne trouve que *Mazdâ ;* parfois les deux mots sont placés dans l'ordre invers : ce dernier est placé en tête, et *Ahura* vient le second. Il est inutile de donner des exemples de ce fait qui, le plus souvent, se présente dans les cantiques de la seconde partie du Yaçna.

Le sens du mot *Ahura* est clair : ce mot signifie

seigneur. C'est ainsi que l'entendent les Parses, c'est ainsi que le comprend l'étymologie, c'est ainsi que l'entend l'Avesta lui-même. Le zend possède un *ahu-*, *añhu-* « seigneur, maître », dont *Ahura-* n'est qu'un dérivé (1). Ce dernier, nous le voyons jouer à plusieurs reprises, dans l'Avesta, le rôle d'un pur et simple qualificatif ; on cite une demi-douzaine d'exemples.

Mazdâ demande plus d'explications. Nous nous trouvons ici en présence de deux interprétations.

On a d'abord comparé le zend *mazdâ* aux formes sanskrites *mêdhâ-*, force intellectuelle, compréhension, sagesse ; *mêdhas-*, entendement, intelligence. Burnouf, dans son *Commentaire sur le Yaçna*, après avoir rapporté, p. 72, le sens que donnent les Parses au mot en question, Burnouf donne en ces termes sa propre opinion : « L'explication du mot *mazdâo* (*mazdō* d'après notre transcription) par *grandement savant*, est même justifiée par un témoignage plus irrécusable encore, celui des textes. Selon Nériosengh, ce mot est composé ; et en effet l'analyse nous permet d'y reconnaître *maz* et *dâo*. Mais pour que cette analyse ne soit pas inexacte et qu'il y ait réellement deux radicaux dans le mot, il faut que ces deux radicaux se trouvent séparément en zend avec le sens, l'un de *grand*, l'autre de *science*. Or, nous pouvons affirmer qu'il en est ainsi de *maz*, par exemple dans un passage du XLVe chapitre du Yaçna, ou *mazôi magâi* est traduit dans Nériosengh par *mahatâ mahattvêna*, littéralement *magna magnitudine* (Ms. Anq., nº 2 F, p. 315).

(1) Justi, *Handbuch der zendsprache*, p. 13, 45. — J. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, p. 47, *note*.

Les mots *mazôi magâi* sont au datif, comme on pourra s'en convaincre par la suite de nos analyses : or, après le retranchement de la désinence *ôi,* on a le radical *maz,* qui signifie à lui seul *grand;* car si la racine qui exprime cette idée était *mazdâo* ou *mazda,* on retrouverait sans doute au datif *mazôi* quelque trace du *d.* On devrait aussi peut-être rencontrer cette consonne dans les deux superlatifs que nous présentent les textes zends, et qui répondent à des formes sanscrites vieillies. Le premier est *mazista...* ». Plus loin, p. 75 : « Le composé [conjectural] *mahâ-dâs,* et par suite l'adjectif zend *maz-dâo,* qui n'en est que la transformation, pourra signifier « qui magna dat ». Cette traduction répond déjà très-bien à un des attributs d'Ormuzd, celui de créateur, et nous savons que dans le langage religieux des Parses, le mot *donner* est synonyme de *créer.* Mais elle ne paraît plus s'accorder avec celle de Nériosengh, qui trouve dans le zend *mazdâo* le sens de *multiscius.* Elle ne rend pas mieux compte des mots *hudâo* et *dujdâo* (*duždō*), que le témoignage uniforme des Parses traduit par « celui dont la loi est bonne, celui dont la loi est mauvaise ». Nous devons donc chercher encore s'il ne serait pas possible de justifier la traduction de Nériosengh, et de trouver dans le radical *dâ* le sens de *loi* ou *science.* Je remarquerai d'abord que toute loi et toute science émanant de l'intelligence suprême chez les Parses comme chez les autres nations anciennes de l'Asie, la loi peut être appelée un don de Dieu, et le mot qui, signifiant dans l'origine *donner,* prend déjà par extension le sens de *créer,* peut bien recevoir celui de donner la loi et la science, la promulguer. C'est ainsi que le radical sanskrit *dhâ* (poser) produit, au moyen du

préfixe *vi*, un substantif *vidhi* signifiant *règle*. Ce dernier rapprochement suggère même la conjecture que le radical zend *dâ*, auquel l'analyse nous a conduits tout à l'heure, pourrait bien n'être que le sanscrit *dhâ*, avec la seule différence du *dh* au *d*. On a donc le choix entre ces deux radicaux *dâ* (donner) et *dhâ* (poser). Enfin, si ces explications paraissaient trop détournées, et que l'on voulût trouver directement dans la syllabe *dâ* le sens de connaître, qui est resté dans le persan moderne *dânâ* (savant), nous rapprocherions le *dâ* zend de la racine grecque δα (apprendre). Cette racine se trouve dans l'inusité δάημι, à l'aoriste ἐδάην, et surtout dans le verbe δι-δά-σκω où la suppression de la syllabe de redoublement et de la formative laisse à nu le monosyllabe δα auquel je ne crains pas de rattacher le zend *dâ* dans le sens de *savoir* (1) ».

M. Benfey, dans son glossaire du Sâmavéda, rapproche aussi (p. 150) le mot sanskrit *mêdhas-* du mot zend en question. Haug reconnaissait également que la syllabe *az* du mot zend en question correspondait à un *ê* sanskrit. Il est de fait que l'on peut rapprocher le zend *nazdista-*, très-proche, le plus proche, du sanskrit *nêdiṣṭha-*, etc., etc. ; que plus d'une fois la voyelle *ê* du sanskrit représente une syllabe organique AS : ainsi *êdhi*, sois ! provient d'un primitif ASDHI et correspond au grec ἴσθι (2). M. Hübschmann ramène *mazdâ* et *mêdhâ* à une forme organique MADHDHÂ, d'une racine MADH, savoir (*Zeitschrift für vergl. sprachforsch.*, t. XXIII, p. 394).

(1) Ce rapprochement est parfaitement exact. Consultez Curtius, *Grundzüge der griechischen etymologie*, 4e édit., p. 229.

(2) Schleicher, *Compendium der vgl. gramm. der indogerm. sprachen*, 4e édit., p. 33.

M. Spiegel a reconnu que cette première explication du mot *mazdâ* était possible (1), mais il ajouta qu'elle avait plus d'importance pour le sanskrit que pour l'éranien, et qu'en définitive la forme *mazdâ* pouvait s'expliquer par elle-même, sans qu'il fût nécessaire d'en appeler à la comparaison avec d'autres langues. Le mot, dit-il, est simplement composé de « *maç, maz,* grand » (*ibidem*), et de *dâ*, savoir (2). Cette explication est celle que donne également M. Justi (3) ; c'est celle qu'adopte M. J. Darmesteter : « *mazdâ* signifie celui qui sait grandement, le grand savant, l'omniscient (4) ». C'est celle qu'a développée M. Frédéric Müller dans le premier cahier de ses études zendes (5). En fait, le mot dont il s'agit s'explique on ne peut mieux par la langue zende elle-même : *mazdō* (nominatif, le grand savant) est formé tout comme les autres composés *hudhō*, plein de sagesse ; *duždō*, pourvu d'une mauvaise, d'une méchante science ; *vaňhudō*, possédant la bonne science. La traduction sanskrite explique exactement ce nom par *mahâjňânin-*.

Sans nous arrêter plus longtemps à la discussion étymologique des mots *Ahura Mazdâ* (on peut consulter les auteurs que nous venons de citer), ajoutons qu'en vieux perse, dans les inscriptions cunéiformes des Achéménides, ces deux mots sont fondus en un seul : *Auramazdâ.* Il revient à chaque instant dans ces inscriptions : *Auramazdâ maiy upaçtam abara*, Auramazdâ m'apporta secours ;

(1) Traduct. de l'Avesta, t. III, p. IV.
(2) Cf. *Arische studien*, I, p. 43.
(3) *Handbuch der zendsprache*, p. 223.
(4) *Op. cit.*, p. 29.
(5) *Zendstudien*, I, p. 8, Vienne, 1863.

vaçnâ Auramazdâha, par la grâce d'Auramazdâ, etc., etc. La consonne *h* a disparu, comme dans *amiy*, je suis, correspondant au zend *ahmi ; u-*, bien, *uska-*, sec, à *hu-*, *huska-*, etc., etc. Une des principales formes de l'éranien du moyen âge est *Hormazd*. *Ormazd* et *Ormuzd* sont plus récents. La plus connue des transcriptions grecques est Ὠρομάζης, mais ce n'est point la seule.

Sous la rubrique *Oromasdes* de sa VIIIe *Dissertatio* (De reliquiis veteris linguæ persicæ), Reland rapporte ceci : « Hoc nomine bonus genius, ἀγαθὸς δαίμων, veteribus Persis dicebatur. Ita Plutarchus, Laertius, Agathias, et alii tradiderunt, e quorum scriptis quum ante nos plurimi testimonia in hanc rem collegerint supervacanum esset, ea hic repetere. Ὠρομάζης æque ac Ὠρομάσδης scribunt. Vide Platonem *l. I de leg.* Persæ hodieque principium boni, sive bonum genium *Hormozd* vel *Awarmozd* appellant, unde Græci fecerunt Ὠρομάσδης.... Eamden vocem flexerunt Latini in *Hormizdas*. »

La première qualité d'Ormuzd, pour quiconque jette un simple coup d'œil sur l'Avesta, est d'être un dieu souverain. Il est, avant tous les autres, *ahura*, c'est-à-dire seigneur. On lui dit dans l'un des Cantiques du Yaçna : *aṭ thwâ mèñhî paourvîm mazdâ yazûm... añhèus ahurem* « at te comperi primum Mazda, maxime venerabilem... universi moderatorem (1) ». Dans le premier Yast, morceau qui porte spécialement son nom, Ormuzd, interrogé par Zoroastre, déclare lui-même qu'entre autres titres il possède celui de souverain : « Mon nom est le souverain, mon nom est le grand savant ». La suprématie générale

(1) Yaçna, XXXI, 8, traduction Kossowicz.

se révèle à chaque instant, et il n'est presque point de chapitres de l'Avesta dont on ne puisse tirer quelque verset pour la faire reconnaître.

Les inscriptions des Achéménides témoignent tout aussi expressément de la souveraineté d'Ormuzd. Darius et ses successeurs proclament la toute-puissance d'Auramazdâ ; c'est par sa grâce qu'ils sont rois ; c'est par sa grâce qu'ils battent l'ennemi et le rebelle : *Auramazdâ vazraka hya mathista bagânâm hauv dârayavum khsâyathiyam adadâ hausaiy khsatram phrâbara vasnâ auramazdâhâ dârayavus khsâyathiya* « Le grand Ormuzd, qui est le plus grand des dieux, a fait Darius roi ; il lui a donné l'empire ; Darius est roi par la grâce d'Ormuzd (1). »

Ormuzd se trouve à la tête du panthéon éranien, mais il est entouré d'un grand nombre d'autres divinités bienveillantes ; il n'est point le Jéhovah ou l'Allah de ses adorateurs (2). Le mazdéen trouve bien souvent plus simple et plus sûr d'adresser ses prières à quelque autre divinité. D'autre part, on ne peut dire que sa toute-puissance soit réellement absolue. Ahriman, le chef des divinités malveillantes, a prise sur les créatures d'Ormuzd (3) ; il les attaque, les combat, et, plus d'une fois, remporte la victoire sur elles, c'est-à-dire, en réalité, sur leur patron lui-même.

Tels que l'Avesta nous les fait connaître, les deux principes, celui du bien et celui du mal, sont d'une origine parfaitement égale. M. Darmesteter a cherché à démontrer,

(1) Inscription de Persépolis.
(2) J. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, p. 85.
(3) Spiegel, trad. de l'Avesta, t. II, p. XLII.

dans l'importante monographie citée ci-dessus, qu'Ahura Mazdâ plongeait par ses racines dans la période mythologique pré-éranienne, et que, par contre, Aŋra mainyu ne dérivait point d'un être antérieur un et concret (*op. cit.*, p. 337) ; que ce dernier, dès lors, n'était pas contemporain du bon principe. Cela peut être exact. Il est vrai, d'autre part, que la mythologie éranienne postérieure à l'Avesta proprement dit a cru à la défaite finale d'Aŋra mainyu. Mais dans l'enseignement du véritable texte zoroastrien (et celui-ci seul est l'objet de notre étude), nous ne trouvons aucune distinction établie entre les deux principes sous le rapport de leur pouvoir respectif. Ils reçoivent, au contraire, le surnom significatif de jumeaux : *aṭ tâ mainyû paouruyê yâ yèmâ* « et ces deux esprits primordiaux qui sont jumeaux (1)... ». Tout le xxxe chapitre du Yaçna, un des anciens cantiques, n'est qu'une très-formelle et très-nette affirmation de l'équipollence originelle des deux principes.

Ahura Mazdâ, le bon principe, reçoit fréquemment le nom de *çpenta mainyu,* que l'on traduit « l'esprit saint ». Cette version est un peu large, mais point inexacte. En réalité, le premier mot veut dire « accroissant, augmentant » ; la tradition ancienne le comprend ainsi avec juste raison. Ce surnom a trait à l'efficacité créatrice du dieu (2), et il forme opposition au nom du mauvais prin-

(1) Haug : *Ita hi duo spiritus primi qui gemini...* (*Die Gâthâ's des Zarathustra*, I, p. 7.) — Spiegel : *Diese beiden himmlischen wesen, die zwillinge...* Trad. de l'Avesta, II, p. 119. — Cf. J. Darmesteter *op. cit.*, 313.

(2) Spiegel, trad. de l'Avesta, III, p. IV. — *Beitræge zur vergleich. sprachf.*, V, p. 401. — *Erânische alterthumskunde*, II, p. 22. —

cipe, *añra mainyu,* l'esprit destructeur. La version sanskrite de Nériosengh explique *çpenta* par le terme *guru-* « gravis, eximius, venerandus ». C'est assez dire que la tradition perdait peu à peu la notion du sens primitif : elle devait en arriver à la pure et simple signification de « saint ». C'est ainsi qu'en latin, le mot *augustus* rappelle également par son origine l'idée d'accroissement (comparez *augere*).

Le rôle capital d'Ormuzd est celui de dieu créateur, — non point créateur de l'univers entier et de tout ce qui existe, mais créateur de la bonne et de la lumineuse partie de l'univers. Zoroastre, implorant d'Ormuzd la révélation, l'appelle à chaque instant de ce nom : *dâtare,* ô créateur ! La création d'Ormuzd est louée à chaque instant dans l'Avesta. Au commencement du cinquième et du trente-septième chapitre du Yaçna, le mazdéen proclame expressément qu'il honore par le saint sacrifice Ahura Mazdâ en tant que créateur des êtres bons et utiles :

Ithâ âṭ yazamaidhê ahurem mazdãm yè gãmćâ aṣemćâ dâṭ apaçćâ dâṭ urvarw̃çćâ vañuhîs | raoćw̃çćâ dâṭ bûmîmćâ vîçpâćâ vôhû.

Et nous honorons Ahura Mazdâ, qui a créé la vache, la pureté, les eaux, les bons végétaux | [qui] a créé la lumière, la terre et toutes les choses bonnes.

Le sixième chapitre du même livre commence également par honorer en Ormuzd le créateur : *dadhvw̃ñhem ahurem mazdãm yazamaidhê,* nous honorons le créateur

Arische studien, I, p. 37, Leipzig., 1874. — Justi, *Handb. der zendspr.*, p. 304.

Ahura Mazdâ. Même épithète au dix-neuvième verset du dix-septième chapitre. Au soixante-neuvième chapitre du même livre, troisième verset, le fidèle honore Ahura Mazdâ « qui crée, qui réjouit, qui forme tous les biens », *dadhvāṅhem rapentem tarṣvāṅhem viçpa vôhu*. Dans sa profession de foi, ce même fidèle insiste sur ce grand rôle d'Ormuzd :

Nâçmî daêvô phravarânê mazdayaçnô zarathustris vidaêvô ahuraṭkaêṣô | çtaotâ ameṣanām çpentanām yastâ ameṣanām çpentanām | ahurâi mazdâi vaṅhaoê vôhumaidê vîçpâ vôhû ćinahmî | aṣaonê raêvaitê qarenaṅhaitê | yâ zî ćîćâ vahistâ yêṅhê gâus yêṅhê aṣem yêṅhê raoćā.

Je repousse les démons. Je me dis mazdéen, zarathustréen, ennemi des démons, sectateur d'Ahura ; chanteur des louanges des Ameṣas çpentas, honorateur des Ameṣas çpentas. Je rapporte tout [ce qui est] bon à Ahura Mazdâ, bon, bien pensant, pur, riche, éclatant ; [je lui rapporte] ce qui [existe d'] excellent, [à lui] dont [procède] la vache, la pureté, la splendeur (1).

A plusieurs reprises, Ormuzd lui-même se proclame créateur :

Mraoṭ ahurô mazdā çpitamâi zarathustrâi | azem yô ahurô mazdā azem yô dâta vaṅhvām yaçê taṭ nmâ-

Ahura Mazdâ dit au très-saint Zarathustra : Moi qui [suis] Ahura Mazdâ, moi qui [suis] le créateur des

(1) Commencement du treizième chapitre du Yaçna.

nem âkerenem çrîrem raskhşnem...	biens, lorsque je créai cette demeure belle, brillante (1).

Azem... yô dadhwō ahurô mazdō « moi qui suis le créateur Ahura Mazdâ (2) ».

Dans le premier chapitre du Vendidad, Ormuzd énumère à Zoroastre les diverses régions qu'il a créées, et il raconte comment le démon du mal, le mauvais principe, Ahriman, est venu combattre par autant de créations hostiles cette œuvre de bienfaisance. Sans traduire littéralement tout ce morceau, nous pouvons en donner une analyse.

J'ai créé, dit Ahura Mazdâ, j'ai créé un lieu de séjour agréable, puis Aňra mainyu a fait une création adverse. J'ai créé l'*airyana vaêjah* : Aňra mainyu créa l'hiver. On eut dix mois d'hiver, deux mois d'été. Je créai la seconde région, Gâu, la demeure de Sogdiane (3) : Aňra mainyu créa en opposition un insecte nuisible aux bestiaux et aux champs. J'ai créé la puissante ville de Môuru (Merv) : Aňra mainyu créa la tromperie (?). Je créai Bâkhdhi (Bactre) la belle, aux étendards élevés : Aňra mainyu créa les fourmis. Je créai en cinquième lieu Niçâya, située entre Môuru et Bâkhdhi : Aňra mainyu créa le doute. Je créai le pays d'Haraêva (le Hérât) : Aňra mainyu créa... Je créai le pays de Vaêkereta (le pays de Kaboul) : Aňra mainyu créa la Pairika (la Péri) qui s'attacha à Kere-

(1) *Vendidad*, chap. XXII, verset 2.

(2) *Ibid.*, VII, 135.

(3) Sur ce passage obscur, consultez Spiegel, *Commentar*, t. I, p. 18. — Geiger, *Die pehlevi version des ersten capitels des Vendidâd*, p. 36.

çâçpa (1). Je créai Urva, aux nombreux pâturages : Añra mainyu créa le mauvais orgueil. Je créai Khnenta, le pays de Vehrkâna (Hyrcanie) : Añra mainyu créa l'impardonnable pédérastie. Je créai la belle région de Haraqaiti : Añra mainyu créa l'impardonnable enterrement des cadavres. Je créai en onzième lieu la brillante région de Haêtumaṭ : Añra mainyu créa les méchants Yâtus. Je créai Ragha (la ville actuelle de Rai) : Añra mainyu créa la perverse incrédulité. Je créai le puissant pays de Ćakhra : Añra mainyu créa l'inexpiable crémation des morts. Je créai Varena avec ses quatre angles : Añra mainyu créa l'odieuse menstruation (2). Je créai le Hapta hendu (les sept Indes, cf. Geiger, *op. cit.* p. 62) : Añra mainyu créa l'odieuse menstruation et l'odieuse chaleur. Je créai, moi Ahura Mazda, la région qui est au-dessus des eaux du fleuve Rañha (3) : Añra mainyu créa l'hiver.

Et le dieu ajoute qu'il existe bien d'autres régions qu'il n'a point mentionnées.

En fait, toute la théorie de la double création est exposée dans ce chapitre ; Ormuzd est l'auteur de tous les biens, Ahriman est celui de tous les maux.

Au surplus, Ormuzd n'a pas seulement donné le jour aux êtres terrestres qui font partie de la bonne création ; il a donné naissance aux êtres célestes, par exemple aux *Ameṣas çpentas*, aux « saints immortels », dont nous

(1) Consultez Spiegel, *Zeitschrift der deutschen morgenl. gesellschaft*, t. III, p. 251. — Windischmann, *Zoroastrische studien*, p. 41.

(2) Geiger, *op. cit.*, p. 61.

(3) Le fleuve Iaxarte. Consultez Windischmann, *Zoroastrische studien*, p. 187. — Spiegel, *Erân*, p. 255.

parlerons un peu plus loin : « Vôhu manah est ma créature (dit-il à Zoroastre), Aṣa vahista est ma créature, Khṣathro vairya est ma créature, la sainte Ârmaiti est ma créature, Haurvaṭ et Ameretâṭ sont mes créatures ». (Yast I, 37.)

Les inscriptions des Achéménides concordent pleinement avec l'Avesta. Elles nous montrent Ormuzd — ici Auramazdâ — dans ce rôle de créateur bienveillant et bienfaisant. Darius dit dans son inscription d'Alvend : *baga vazraka Auramazdâ hya imâm bumim adâ hya avam açmânam adâ hya martiyam adâ hya siyâtim adâ martiyahyâ* « Auramazdâ est un dieu puissant, qui a fait cette terre, qui a fait le ciel, qui a fait l'homme, qui a fait la satisfaction (1) de l'homme » ; il répète cette formule dans les inscriptions de Persépolis, et Xercès la répète après lui, ainsi qu'Artaxercès Ochus.

Quant à la personnalité même d'Ormuzd, elle est tellement bien définie que ce dieu est pourvu, d'après plusieurs passages de l'Avesta, d'attributs tout corporels. Il reçoit l'épithète de *hukerepta-*, formosus, dans le second verset du premier chapitre du Yaçna. Burnouf traduit correctement le mot par cette expression : qui a des membres bien proportionnés (2). Dans le soixante-dixième chapitre du même livre, le fidèle mazdéen rend hommage au corps tout entier d'Ormuzd : *ahurem mazdām aṣavanem aṣahê ratûm yazamaidhê | vîçpemća kerephs ahurahê mazdāō yazumaidhê* « Nous honorons Ahura Mazdâ, pur, chef de la pureté, et nous honorons tout le corps d'Ahura

(1) Cf. Oppert, *Mélanges perses*, in *Revue de linguistique*, t. IV, p. 213. — Kossowicz, *Inscriptiones palæo-persicæ*, p. IX.

(2) *Commentaire sur le Yaçna*, p. 137.

Mazdâ » (versets 10 et 11). Et ce corps, on le comprend, est le plus beau de tous : c'est ce que dit expressément le vingt-deuxième verset du LVIIe chapitre de ce même livre. Ormuzd est père ; le feu, *âtar,* est son fils et invoqué comme tel dans toutes les parties de l'Avesta : *âtars mazdō̃ ahurahê, tava âtars puthra ahurahê mazdō̃, tava âthrô ahurahê mazdō̃ puthra* (1). Ormuzd a des épouses, les eaux (2) : *imām âaṭ zām genâbîs hathrâ yazamaidhê | yâ nō̃ baraitî yōçéâ tôi genō̃ ahura mazdâ* « Nous honorons cette terre qui nous porte, et les femmes qui sont tes femmes, ô Ahura Mazdâ (3) » !

Au surplus, sans reproduire ici en totalité l'important morceau du Petit Avesta, qui concerne particulièrement Ormuzd, le *yast* d'Ormuzd, nous ne pouvons mieux faire que d'en présenter l'analyse.

Zoroastre interroge Ormuzd. Il le prie de lui révéler ce qu'il y a de plus puissant, de plus efficace contre les démons, de lui dire quel est l'auxiliaire le plus sûr dans la lutte que soutient tout bon Mazdéen. Ce sont, dit Ormuzd, ce sont les noms que je porte ; et il les lui fait connaître. « Mon nom, dit-il, est celui qu'il faut interroger (*phrakhstya nāma ahmi*) ; je m'appelle en second lieu le chef de troupeaux (4) ; en troisième lieu, le puissant propagateur de la loi (?) ; en quatrième lieu, la pureté excellente ; en cinquième lieu, tous les biens

(1) Yast, XIX, 47. — Yaçna, IV, 52. — Vispered, XII, 17.

(2) J. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, p. 35.

(3) Yaçna, XXXVIII, versets 1 et 2.

(4) Un commentateur du moyen âge ajoute : « Car j'ai de grands troupeaux d'hommes et d'animaux. » (Cf. Spiegel, *Comment.*, t. II, p. 479.)

d'origine pure ; en sixième lieu, je suis l'intelligence ; en septième lieu, je suis celui qui comprend ; en huitième lieu, je suis la sagesse ; en neuvième lieu, je suis le sage ; en dixième lieu, je suis l'accroissement ; en onzième lieu, je suis celui qui accroît ; en douzième lieu, je suis le seigneur ; en treizième lieu, je suis celui qui est le plus utile ; en quatorzième lieu, je suis celui qui est sans souffrance ; en quinzième lieu, je suis celui qui est solide ; en seizième lieu, je suis celui qui compte les mérites ; en dix-septième lieu, celui qui observe tout ; en dix-huitième lieu, je suis l'auxiliateur ; en dix-neuvième lieu, je suis le créateur ; en vingtième lieu, je suis celui qui s'appelle *mazdâ* (c'est-à-dire l'omniscient). — Et le dieu ajoute : Honore-moi jour et nuit, ô Zoroastre ! Je t'apporterai secours et satisfaction ; Çraoṣa, l'eau, les arbres, les phravaṣis des êtres purs t'apporteront secours et contentement. Retiens et prononce ces noms jour et nuit. Je suis le protecteur, le créateur, le sustenteur, le savant, l'être céleste très-saint. Mon nom est l'auxiliateur, le prêtre, le seigneur ; je m'appelle celui qui voit beaucoup, celui qui voit au loin ; je m'appelle le surveillant, le créateur, le protecteur, le connaisseur. Je m'appelle celui qui accroît ; je m'appelle le dominateur ; celui que l'on ne doit pas tromper, celui qui n'est pas trompé. Je m'appelle le fort, le pur, le grand ; je m'appelle celui qui possède la bonne science, celui qui est au plus haut point pourvu de la bonne science. Celui qui retient et prononce ces noms échappera aux attaques des démons. »

Ici s'arrête, à proprement parler, le Yast d'Ormuzd ; les douze ou quinze derniers versets du morceau ne font point corps avec ce qui précède. Nous y relevons simple-

ment ces paroles, qu'adresse le dieu à Zoroastre : « O Zoroastre, protège toujours l'homme qui t'est apparenté contre l'ennemi plein de mauvaises pensées ; n'abandonne pas l'ami aux coups, au mal, au dommage. Ne souhaite pas un don pour celui qui, au lieu du plus grand sacrifice, nous offre le plus petit ! »

A. Hovelacque.

IMPORTANCE PHYSIOLOGIQUE

D'UN SIGNE DU BŒUF APIS

EXPLIQUÉE PAR UN PRINCIPE ZOOTECHNIQUE CONNU DES ANCIENS, MAIS IGNORÉ DES TRADUCTEURS DE PLINE ET D'ARISTOTE.

Cette note a pour but de signaler quelques faits intéressants au point de vue archéologique. Ces faits sont très-clairement énoncés dans divers passages des auteurs de l'antiquité; mais les traducteurs, et vraisemblablement l'immense majorité des lecteurs, sont loin d'avoir compris tous ces passages, faute d'être initiés à la science qui pouvait seule faciliter la compréhension de quelques-uns d'entre eux, de sorte que des renseignements précieux, capables de contribuer à l'accroissement de la richesse des nations, se sont transformés en indications parfaitement absurdes, sous la plume des traducteurs.

Ainsi, par exemple, on lit dans l'*Histoire naturelle* de Pline, VIII, 72 :

« Atque in eo genere arietum maxime spectantur ora : quia cujus coloris sub lingua habuere venas, ejus et lanicium est in fœtu, variumque, si plures fuere ».

Voici comment Ajasson de Grandsagne a traduit ce passage dans l'édition Pankoucke, Paris, 1831 :

« On examine attentivement la bouche du bélier, parce que la laine des agneaux qu'il fera naître aura la même couleur qu'on aura aperçue aux veines de dessous sa langue ; et si ses veines présentent plusieurs couleurs, la laine sera variée ».

Guéroult s'est exprimé en ces termes, dans sa traduction publiée chez Lefèvre, Paris, 1845 :

« On examine avec la plus scrupuleuse attention la bouche du bélier, parce que, quelles que soient les couleurs des veines qu'il a sous la langue, ces couleurs se retrouveront dans la laine des agneaux ; si ces veines sont de plusieurs couleurs, la laine sera mêlée ».

Quant à M. E. Littré, comme il est le dernier et de beaucoup le plus savant des traducteurs de Pline, il s'est servi de mots plus techniques que ceux de ses devanciers pour exprimer la même idée, ce qui ne pouvait aboutir qu'à rendre le contre-sens, ou mieux le non-sens encore plus apparent, si la chose eût été possible. Telle est en effet sa traduction de ce passage, extraite de son *Pline*, de la collection Nisard, Paris, 1848-1850 :

« Dans cette espèce, on considère surtout la bouche du mâle ; car la couleur de ses veines sublinguales se reproduit dans la toison des agneaux, qui a plusieurs nuances si ces veines en ont plusieurs ».

Un éleveur connaissant son métier et sachant épeler le latin aurait compris de suite qu'il ne peut pas être question ici de la couleur des veines sublinguales du bélier, puisqu'elles ne sont jamais colorées, c'est-à-dire que chez cette espèce, le sang de ces veines n'est jamais visible

à travers la muqueuse buccale. Il en aurait conclu que Pline désigne ici les taches ou marbrures pigmentées qu'on rencontre sur la muqueuse buccale de certains béliers ; et il aurait en conséquence traduit *coloris sub lingua venas* par marbrures colorées (ou pigmentées) sous la langue. Il s'y serait cru d'autant plus autorisé que les Latins, notamment Pline, se servaient en certains cas du mot *venas* pour désigner ce que nous appelons les veines du marbre, du bois, etc. Il aurait pensé que cette traduction est la seule bonne, puisqu'elle est la seule qui donne un sens acceptable et vrai au passage de Pline ; il en aurait inféré que les anciens connaissaient déjà un fait zootechnique de la plus haute importance pour l'industrie de la production de la laine ; et s'il avait voulu chercher la confirmation de sa conclusion dans d'autres auteurs anciens, il l'aurait trouvée dans Varron, dans Virgile, dans Columelle, dans Aristote et même dans la Genèse.

En effet, dans son traité *De l'agriculture* (*De re rustica*), II, 2, Varron avait dit, environ un siècle avant Pline :

« Il faut voir encore si le bélier n'a pas la langue noire ou mouchetée, car les agneaux qu'il produirait seraient respectivement de laine noire ou mouchetée ».

Comme Varron se sert de l'expression *lingua ne nigra, aut varia sit*, aucun traducteur ne s'est mépris sur le sens de sa phrase, et il en est de même des recommandations analogues de Virgile et de Columelle.

Ainsi, Virgile dit dans les *Géorgiques*, livre III, vers 387-390 :

« Si ton bélier, fût-il éclatant de blancheur, cache une

langue noire sous son humide palais, rejette-le, de peur qu'il ne teigne de taches noires la toison de ses enfants ».

Dans son traité *De l'agriculture* (*De re rustica*), VII, 2, Columelle dit que l'expérience a fait trouver des moyens de multiplier les variétés de couleur dans la toison des moutons ; il raconte comment, par des croisements judicieux de béliers d'Afrique à toison grossière, mais de couleur admirable, et de brebis de Tarente à toison fine et moelleuse, son oncle paternel, M. Columelle, célèbre agriculteur, obtint, dès la troisième génération, des agneaux dont les toisons avaient toutes les qualités de leurs ancêtres, sans aucun de leurs défauts ; puis il ajoute :

« Voici à peu près les observations communes auxquelles il faut avoir égard dans l'achat des troupeaux. Puisque la blancheur de la laine est ce que l'on recherche le plus, il faudra toujours choisir les plus blancs, parce que souvent il vient un agneau noirâtre d'un bélier blanc, et que jamais des béliers rouges ou noirâtres n'en produisent de blancs. Ainsi, quoique un bélier ait la toison blanche, ce n'est pas un motif suffisant pour l'approuver, à moins qu'il n'ait le palais et la langue de la même couleur que la laine (1), puisqu'il donne des agneaux noirâtres ou même bigarrés lorsque ces parties du corps sont noires ou tachées ». (Columelle, *op. cit.*, VII, 2-3.)

On voit que si le passage de Pline était susceptible d'être interprété de deux façons, les citations précédentes suffiraient à elles seules pour montrer quel est son véri-

(1) C'est-à-dire que toute la muqueuse buccale doit être dépourvue de pigment.

table sens. Mais la connaissance du principe zootechnique qui vient d'être formulé n'était pas particulière aux Latins, car il en est déjà fait mention dans l'*Histoire des animaux* d'Aristote, livre VI, chap. XIX, dans un passage qui a été traduit de la manière suivante par le seul traducteur français de cet ouvrage, c'est-à-dire dans la traduction de Camus, t. I, p. 383-384 :

« Les agneaux sont noirs ou blancs, selon que le bélier a sous la langue des veines noires ou blanches : la couleur de ces veines décide de celle des agneaux. Ils sont noirs et blancs si le bélier a des veines de l'une et l'autre couleur, et roux lorsque les veines sont rousses ».

Camus a d'ailleurs soin de faire observer dans ses *notes,* t. II, p. 142, qu'il ne faut pas croire « à cette remarque, que la couleur des veines que le bélier a sous la langue décide de la couleur des agneaux ». La vérité est que Camus ne connaissait pas le premier mot du sujet traité par Aristote, et qu'il a commis la même erreur que les traducteurs de Pline ; car Aristote s'est servi du mot φλεβές ; Camus l'a rendu par *les veines ;* mais il est certain qu'ici ce mot signifie les *marbrures,* puisque cette acception est la seule qui soit vraie au point de vue zootechnique, et que le mot φλέψ, φλεβός, avait en grec à peu près tous les sens propres et figurés du latin *vena* et du français *veine.*

La Genèse fournit un document encore plus ancien sur la connaissance du principe zootechnique en question.

Lorsque Jacob eut quitté son pays natal, fuyant la colère de son frère Esaü, auquel il avait enlevé subrepticement son droit d'aînesse et la bénédiction paternelle, il se rendit en Mésopotamie, auprès de son oncle maternel

Laban, dont il épousa les deux filles, Lia et Rachel. Investi de la confiance de Laban, et devenu son berger en chef ou l'intendant de ses nombreux troupeaux, il lui demanda pour son salaire toutes les brebis picotées et tachetées, et tous les agneaux roux, ainsi que les agneaux et les chevreaux qui naîtraient à l'avenir avec ces marques. Laban ne tarda guère à s'apercevoir qu'il avait fait un marché de dupe, et il en changea les conditions, ce qui ne lui réussit pas mieux ; Jacob le raconte en ces termes à ses femmes :

« Vous savez que j'ai servi votre père de tout mon pouvoir, mais votre père s'est moqué de moi, et il a changé dix fois mon salaire ; mais Dieu n'a pas permis qu'il m'ait fait aucun mal. Quand il disait : Les picotées seront ton salaire, alors toutes les brebis faisaient des agneaux picotés. Et quand il disait : Les marquetées seront ton salaire, alors toutes les brebis faisaient des agneaux marquetés. Ainsi Dieu a ôté le bétail à votre père et me l'a donné ». (*Genèse*, XXXI, 6-9.)

La Genèse dit en outre (XXX, 25-43) que Jacob parvint à s'approprier ainsi les troupeaux de son beau-père en jetant des baguettes pelées de peuplier, de coudrier et de châtaignier dans les auges où les brebis en chaleur venaient boire, ce qui donnerait à entendre que ce rusé patriarche connaissait déjà le proverbe : Aide-toi, le ciel t'aidera.

Bien que cette prétendue influence des baguettes pelées sur la couleur des agneaux n'ait jamais été constatée expérimentalement, elle a été généralement admise par le vulgaire sur la foi de la Genèse. Cette croyance a même été partagée par certains physiologistes qui connaissaient surtout

le mouton sous la forme de côtelettes. Mais la physiologie contemporaine, qui ne relève que des faits bien observés et de l'expérimentation, est enfin parvenue à faire justice de la prétendue influence des *regards* sur la constitution du fœtus ; et il est certain que le véritable procédé zootechnique employé par Jacob était celui qui a été signalé par Columelle et autres anciens, puisque c'est le seul qui soit efficace. La mention des baguettes pelées, faite par l'auteur de la Genèse, prouve tout simplement que le véritable procédé zootechnique était tenu secret par les pasteurs israélites.

La connaissance de ce procédé n'était pas commune à toute la famille térachite, puisqu'il était encore ignoré des membres de cette famille restés en Mésopotamie. Il est douteux que Jacob ait personnellement découvert ce procédé, puisqu'il l'a mis en pratique au sortir de l'adolescence ; il est beaucoup plus vraisemblable que son aïeul Abraham l'avait appris lors de son séjour en Égypte, où il doit avoir été connu dès la plus haute antiquité.

Hérodote dit en effet (II, 81) que, par dessus leurs tuniques de lin, les Égyptiens portaient des manteaux de laine blanche. Ce peuple avait donc intérêt à produire des toisons blanches, d'où l'on peut déjà inférer qu'il savait les produire aussi bien que les Hébreux, les Grecs et les Latins, car les agriculteurs et les pasteurs égyptiens étaient réputés plus habiles que ceux d'aucune autre nation, comme nous l'apprend Diodore de Sicile (I, 74). Cet auteur attribue cette supériorité à la transmission héréditaire dans les mêmes familles égyptiennes des fonctions soit d'agriculteur, soit de pasteur, et il cite la pratique de l'incubation artificielle comme l'une des preuves

de l'habileté des pasteurs égyptiens, habileté dont on trouve d'autres indices dans certains renseignements d'Hérodote sur les coutumes des Égyptiens.

Ainsi Hérodote désigne par l'épithète ἱρὸς, forme ionienne de ἱερός, sacré, inviolable, tout animal qui n'était jamais tué ni mangé par les Égyptiens ; et il appelle καθαρὸς, pur, sain, tout animal reconnu propre à être sacrifié et mangé par ce peuple. Au premier rang des animaux sacrés figure naturellement le bœuf Apis, qu'Hérodote représente (III, 28) comme un bœuf noir, ayant un carré blanc sur le front, la figure d'un aigle sur le dos, et un escarbot sous la langue.

Cet escarbot était évidemment une tache de pigment noir sur la muqueuse buccale, puisque toutes les espèces d'escarbot sont de cette couleur. Les anciens monuments égyptiens montrent que la tache blanche du front des Apis était triangulaire, et non carrée, comme le dit Hérodote. Quant à la tache blanche du dos, qui était censé représenter un aigle aux ailes déployées, c'était, suivant M. Mariette, une tache dans laquelle les prêtres savaient reconnaître le symbole exigé de l'animal divin, à peu près comme les astronomes reconnaissent, dans certaines dispositions d'étoiles, les linéaments d'un dragon, d'une lyre et d'une ourse. On conçoit en effet que, malgré leur habileté, les éleveurs égyptiens auraient sans doute été impuissants à produire de véritables figures d'aigles sur le dos des taureaux.

Avant de tirer aucune conclusion des signes exigés pour faire un Apis, il faut dire que toutes les vaches étaient sacrées chez les Égyptiens, c'est-à-dire qu'on ne pouvait ni les tuer ni les manger (Hérodote, II, 41). La plupart des

mâles de l'espèce bovine étaient également sacrés, car pour être déclaré pur ou apte à être immolé et mangé, le bœuf ne devait avoir aucun poil noir (Hérodote, II, 38). Cet auteur raconte que, pour s'assurer de ce fait, le prêtre examinait successivement cet animal debout, puis renversé sur le dos, et il ajoute : καὶ τὴν γλῶσσαν ἐξειρύσας, εἰ καθαρὴ τῶν προκειμένων σημείων, τὰ ἐγὼ ἐν ἄλλῳ λόγῳ ἐρέω ; ce qui signifie littéralement : « Encore ayant tiré la langue (*du bœuf*) (*le prêtre s'assure*) si (*elle est*) pure de certains signes dont je parlerai dans un autre discours ». (Hérodote, II, 38.)

Ce passage fait évidemment allusion aux signes de la bouche du bœuf Apis, dont Hérodote parle au livre III, comme on vient de le voir plus haut, puisque c'est le seul endroit où cet auteur parle des signes de la bouche des bœufs. On savait déjà par Diodore (I, 88) que les seuls bœufs sacrifiés et mangés par les Égyptiens étaient les bœufs roux ; on savait également que ces bœufs ne devaient avoir aucun poil blanc ni aucun poil noir ; et le dernier passage précité d'Hérodote montre en outre que ces bœufs ne devaient même pas avoir de tache noire sur la muqueuse buccale. C'est ce qu'avaient déjà compris Saliat et Larcher, bien que de plus récents traducteurs d'Hérodote, Miot et Giguet, ne paraissent pas avoir complètement saisi le sens de ce passage.

Suivant Diodore (I, 88), la permission d'immoler les bœufs roux tenait à ce que les Égyptiens croyaient Typhon de cette couleur. Mais la défense de sacrifier les femelles de l'espèce bovine et la prescription restrictive d'immoler, parmi les mâles de cette espèce, uniquement ceux de robe entièrement rousse, prouvent bien que le but principal du

législateur avait été de protéger cette espèce animale et d'en favoriser la multiplication, à cause de son utilité pour l'agriculture. C'était en effet, d'après Diodore (I, 87) et Hérodote (II, 14), l'espèce bovine qui était employée à l'ensemencement des terres et au dépiquage de la moisson, fait qui est confirmé par les représentations graphiques des anciens monuments de l'Égypte.

La loi restrictive relative à l'immolation des bœufs s'explique d'autant mieux que les Égyptiens avaient un goût très-prononcé pour la viande de cet animal, puisqu'on voit dans Hérodote (II, 18) que les villes égyptiennes de Marée et d'Apis avaient réclamé l'autorisation de sacrifier des vaches, ce qui leur fut refusé par les prêtres. Aussi faisait-on en Égypte une grande consommation de viande de bœuf. Il en arrivait tous les jours une grande quantité à chacun des prêtres, qui, on le sait, étaient très-nombreux, et chacun des deux mille gardes du roi en recevait, à l'époque d'Hérodote, une ration journalière de deux mines ou près d'un kilogramme. (Hérodote, II, 37, 168.)

Or, pour satisfaire à une pareille consommation de viande provenant uniquement de bœufs entièrement roux, il fallait que les éleveurs égyptiens connussent le principe zootechnique de l'apparition des poils noirs sur les veaux issus de reproducteurs présentant la moindre pigmentation noire, non seulement sur la peau, mais même sur la muqueuse buccale, afin de n'admettre aucun sujet porteur de ce signe parmi les reproductrices et les reproducteurs destinés à engendrer des animaux de boucherie ; car autrement ils n'auraient pu satisfaire aux exigences de la consommation. Ainsi, par exemple, si un ancien

boucher égyptien revenait aujourd'hui pour s'approvisionner en France, il pourrait sans doute parcourir plusieurs départements sans trouver un seul bœuf remplissant les conditions exigées par l'ancienne loi égyptionne pour ête immolé.

On conçoit d'ailleurs que le législateur ait considéré la tache noire sur la muqueuse buccale comme un signe sacré, qu'il en ait fait l'un des attributs du bœuf Apis et l'une des marques qui empêchaient tout mâle de l'espèce bovine d'être sacrifié, puisque, avec un reproducteur de n'importe quelle couleur, mais muni de ce simple signe, un éleveur intelligent peut toujours obtenir à volonté et en assez peu de temps une population bovine à robe plus ou moins foncée et même complètement noire. Or, ce que le législateur a surtout voulu protéger, c'est le bœuf de travail ; et l'on connaît l'infériorité des bœufs de couleur pâle, comme aptitude au travail, dans les pays chauds et même dans les étés des autres pays, témoin l'expression populaire « *veûle,* comme un bœuf blanc », par laquelle on désigne toute personne qui perd toute son activité sous l'influence de la chaleur.

Les documents qui précèdent nous paraissent des indices certains de l'étendue des connaissances zootechniques des Égyptiens, et ces connaissances doivent être antérieures à l'époque d'Abraham, puisque ce patriarche est de beaucoup postérieur à l'institution du culte d'Apis. Il est donc très-vraisemblable qu'Abraham a acquis en Égypte la connaissance de l'influence de la pigmentation de la muqueuse buccale des reproducteurs sur la couleur de la robe de leurs descendants, puisque cette connaissance n'était pas un patrimoine de la famille térachite, car

autrement Jacob n'aurait point pu s'en servir pour spolier son oncle Laban, le Mésopotamien.

Quelle que soit d'ailleurs la façon dont la connaissance zootechnique en question ait été acquise par les Hébreux, et qu'elle ait été découverte par un seul ou par plusieurs peuples, il n'en est pas moins certain que le fait était parfaitement et généralement connu des anciens. Aux diverses preuves qui en ont été données plus haut, nous croyons pouvoir ajouter le document suivant :

« Les environs de Laodicée, dit Strabon, produisent une race de moutons très-recherchés, non seulement pour la nature moelleuse de leur laine, qui l'emporte même en finesse sur les laines de Milet, mais aussi à cause de leur couleur, qui est de cette belle teinte noire connue sous le nom de *coraxine,* circonstance à laquelle les Laodicéens doivent de tirer de leur troupeaux un si magnifique produit. Les Colosséni, leurs voisins, bénéficient de même de la couleur particulière de leurs troupeaux, couleur qui, de leur propre nom, s'est appelée la *colossène* ». (Strabon, livre XII, chap. VIII, § 16.) La qualité des pâturages de la vallée du Méandre pouvait certes contribuer à la beauté de la teinte noire de ces toisons ; mais une sélection attentive et intelligente pouvait seule les empêcher d'être dépréciées par la fréquente apparition dans la laine noire de mèches blanches ou roussâtres.

C'est aussi par la sélection que les anciens éleveurs pouvaient suffire à la production des chevaux blancs exigés pour le service du culte de Mithra. On pourrait citer bien d'autres indices de la connaissance, chez les anciens, du principe zootechnique qui a fait l'objet de cette note ; et c'est évidemment faute de l'avoir également

connu que des savants de la valeur de Camus, d'Ajasson de Grandsagne, de Guéroult et même de Littré, ont traduit d'une façon inexacte deux passages très-clairs d'Aristote et de Pline, ce qui prouve une fois de plus combien il est indispensable de connaître les sujets traités par les auteurs pour avoir des chances d'en donner une traduction satisfaisante.

Une étude attentive de la littérature antique montre d'ailleurs que, indépendamment du fait scientifique, ou si l'on préfère empirique dont il vient d'être question, les anciens en ont connu beaucoup d'autres tout aussi intéressants qui ont été oubliés pendant le moyen âge, et qui ont été progressivement remis en lumière par les investigations de la science moderne.

En résumé, la pigmentation partielle ou totale de la muqueuse buccale des reproducteurs influe sur la couleur de la robe de leurs descendants. Ce fait zootechnique, retrouvé par les éleveurs modernes, avait déjà été parfaitement et généralement connu dans l'antiquité, notamment en Italie, en Grèce, en Asie-Mineure ; et c'est faute de l'avoir également connu que les traducteurs d'Aristote et de Pline, notamment Camus et M. E. Littré, ont fait dire un non sens à ces auteurs, en traduisant deux de leurs passages comme ils l'ont fait. Cette particularité zootechnique était même connue par Jacob et, bien avant l'époque de ce patriarche, par les Égyptiens. C'est pourquoi une très-ancienne loi religieuse de ce peuple considérait la présence d'un escarbot, c'est-à-dire celle d'une tache de pigment noir sur la muqueuse buccale, non seulement comme l'un des attributs du bœuf Apis, mais aussi comme un signe rendant sacrés, empêchant d'être tués et mangés

tous les mâles de l'espèce bovine sur lesquels on le rencontrait. Le législateur voulait ainsi favoriser plus spécialement la multiplication des sujets les plus capables de travailler par la chaleur, car il savait qu'avec un reproducteur de n'importe quelle couleur, mais muni de ce simple signe, un éleveur intelligent peut toujours obtenir à volonté et en assez peu de temps une population bovine à robe plus ou moins foncée, et même complètement noire. On voit que cette note montre une fois de plus combien les sciences qui paraissent les plus étrangères l'une à l'autre peuvent s'aider mutuellement, puisque, sans les connaissances zootechniques retrouvées par les modernes, il eût été impossible de découvrir la raison d'une loi religieuse des anciens Égyptiens, qui déclarait sacrés tous les mâles de l'espèce bovine porteurs d'une tache noire sur la muqueuse buccale, et qui avait même divinisé l'un de leurs représentants, le bœuf Apis, en considération des services que les bœufs de travail rendaient à l'agriculture.

C.-A. Piétrement.

ESSAI

SUR LA

SYMBOLIQUE PLANÉTAIRE CHEZ LES SÉMITES

III

SYMBOLIQUE JUDÉO-CHRÉTIENNE.

La symbolique hébraïque, telle que nous la fait connaître le livre de la Genèse, bien qu'apparentée de très-près à celle de la Chaldée, en diffère néanmoins sur plusieurs points de détail. Le lecteur, du reste, en pourra facilement juger par l'exposé suivant.

Les sept jours de la création, ainsi que le fait a du reste déjà été constaté (1), correspondent indubitablement aux sept jours de la semaine et aux sept planètes admises par les anciens orientaux.

I. Le premier jour, celui auquel préside le Soleil, la lumière fut (2).

II. Celui de la Lune est marqué par la création du firmament et celle de l'atmosphère. C'est alors également que s'accomplit la division des eaux supérieures et inférieures. Effectivement, la lune préside à l'atmosphère. Elle passe pour une planète humide et aquatique. Quant à ces expressions d'*eaux supérieures* et *inférieures*, elles s'expliquent tout naturellement par les idées cosmo-

(1) B. E. D. P., *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, sect. 6, p. 48 et suiv., en note, Paris, 1763.

(2) *Genèse*, chap. I.

logiques des anciens peuples de l'Orient. On considérait le firmament comme une sorte de voûte de cristal dans laquelle étaient enchâssées les étoiles, et où le soleil et la lune ont leur route marquée par l'ordre du Très-Haut (1). Au-dessus de cette voûte s'étendaient les eaux supérieures, par opposition à celles d'en bas, qui constituaient l'abîme des mers, les lacs, les fleuves. Quelque fissure venait-elle à se produire dans ladite voûte, aussitôt l'eau tombait sur terre en forme de pluies ou d'averses. Ajoutons que si cette théorie du ciel ou plutôt des cieux de cristal continua à rester en vigueur jusque pendant le moyen âge, la teinte azurée de la voûte céleste avait porté certains peuples, par exemple les Perses et les Égyptiens, à la croire formée d'acier.

III. Le jour suivant est celui de Mars, astre réputé charnel, brutal et grossier. Aussi est-ce à ce moment qu'apparaît l'aride, plus tard appelé terre.

IV. Ensuite vient le tour de Mercure. Ce génie fut toujours regardé comme l'entremetteur, l'envoyé des autres dieux. C'est lui qui porte les messages célestes à la terre et aux enfers, qui inspire les rois et les prophètes. Il devient, en quelque sorte, l'emblême des relations que les hommes entretiennent avec le ciel par leur culte, leurs prières et leurs sacrifices. Voilà sans doute pour quel motif la Bible rapporte au quatrième jour l'installation dans le firmament du soleil et de la lune. C'est en effet par les mouvements de ces deux astres que se règlent le calendrier, le retour des fêtes et des solennités.

(1) *Dissertation sur le système du monde chez les anciens Hébreux*, p. 469 et suiv., t. XXIII de la sainte Bible, Paris, 1823.

V. Jupiter est la planète de l'air. Les astrologues la regardent comme étant de bon augure par excellence. Voilà pourquoi on lui appliquait le nom de *grande fortune*, réservant à Vénus, réputée favorable, mais à un moindre degré, le nom de *petite fortune*. C'est à Jupiter que l'on doit l'abondance, la multiplication des fruits de toute sorte. Aussi, la Genèse place-t-elle au cinquième jour la création des oiseaux, habitants de l'air; des poissons, symbole de fécondité, qui vivent au sein des eaux.

VI. L'homme et la femme sont créés au jour de Vénus ou d'Ishtar, déesse de l'amour conjugal et qui préside à la propagation de l'espèce humaine.

VII. Enfin, le Seigneur se repose le jour du sabbat. Saturne y présidait. C'était, au dire des astrologues, une planète sombre, taciturne et de mauvais augure.

Quelques savants ont admis, mais peut-être sans preuves suffisantes, qu'en souvenir de cette cessation du travail divin, le mot de *sabbat* qui, primitivement, avait le sens de « retour, renouvellement », prit celui de « repos » (1). Il faudrait dans ce cas admettre une réminiscence du comput babylonien, qui plaçait le premier jour de la semaine sous la protection de Saturne. Nous allons voir tout à l'heure, au reste, dans la symbolique des pierres du rational, la semaine débuter par le samedi.

Cette explication du premier chapitre de la Genèse pourrait peut-être donner lieu à quelques critiques de détail, mais paraît plausible, du moins, dans son ensemble. On n'en saurait, d'ailleurs, tirer aucune conclusion con-

(1) *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, p. 45, en note.

traire à l'inspiration des livres sacrés. Après avoir vainement cherché à établir le nombre des périodes de création qui se succédèrent depuis le refroidissement du globe jusqu'à l'apparition de l'homme, les géologues modernes ont dû finir par reconnaître qu'il était impossible de le déterminer avec précision. De nouvelles espèces animales et végétales paraissent s'être succédé à peu près sans interruption, et toutes les classifications que l'on prétend établir sur cette base offrent nécessairement un cachet bien marqué d'arbitraire. Moïse était donc parfaitement libre de répartir l'œuvre créatrice en autant de jours ou époques qu'il lui convenait. Au point de vue scientifique, son droit était égal d'en reconnaître mille aussi bien que sept. S'il s'en est tenu à ce dernier nombre, c'est qu'il le trouvait déjà revêtu d'un caractère religieux et sacré, et qu'à ses yeux, sans doute, les attributs des sept déités planétaires de la Chaldée pouvaient passer pour autant de manifestations de la puissance du Dieu unique. L'exactitude du récit mosaïque reste inattaquable, par cela seul que l'écrivain inspiré n'intervertit jamais l'ordre réel des créations, qu'il ne place pas, par exemple, l'apparition de l'homme avant celle des poissons ou des oiseaux.

Passons maintenant à l'étude des pierres du rational. Cette portion du costume du grand prêtre consistait, comme l'on sait, en un collier de douze gemmes que le pontife portait au cou, et sur chacune desquelles se trouvait gravé le nom de l'une des tribus d'Israël. Nous avons exposé tout au long, dans un précédent travail, les motifs qui nous portent à reconnaître que l'ordre desdites tribus était identique à celui que Moïse lui-même a suivi

dans sa prophétie (1). Effectivement, ainsi que nous nous sommes efforcé de le démontrer, cette hypothèse trouve une éclatante confirmation dans les couleurs diverses de chacune des gemmes et les propriétés que lui attribuait la croyance populaire. On verra de plus qu'elles répondent également aux sept planètes et sept jours de la semaine, en commençant par le samedi. Les tribus réputées les plus nobles, c'est-à-dire, spécialement, celles qui descendent d'épouses de condition libre, sont dans la liste prophétique de Moïse, comme, du reste, dans presque toutes les autres listes de l'Ancien Testament, énumérées les premières. C'est, pour ainsi dire, une marque d'honneur qu'a voulu leur décerner l'écrivain sacré. Enfin, le degré plus ou moins élevé d'illustration de la tribu est encore caractérisé par le plus ou moins de valeur de la pierre à elle affectée. Aussi, la liste suit-elle généralement (sauf en ce qui concerne Ruben, et cela pour un motif que nous aurons à rechercher tout à l'heure) ce que nous pourrions appeler une marche descendante. Les couleurs concordent le plus souvent avec celles qu'employait la symbolique chaldéenne. Quelques exceptions, il est vrai, peuvent être signalées, dont nous aurons à rechercher la cause.

Les commentateurs modernes et même ceux des époques précédentes ne sont point, il s'en faut, tous d'accord quant à l'identification de chacune des pierres sus-mentionnées. A notre avis, il y a de bonnes raisons de croire sur ce point à l'exactitude des traductions données par la *Vulgate*. En tout cas, s'il peut y avoir doute sur la signifi-

(1) *De quelques idées symboliques*, etc., p. 222 et suiv. du troisième volume des *Actes de la Société philologique*.

cation du nom hébreu de certaines gemmes (ce que, pour notre part, nous répugnerions à admettre), l'on peut être certain, en revanche, que les traducteurs ont conservé scrupuleusement l'ordre des couleurs. C'est ce que révèle clairement l'application des principes de la vieille symbolique sémitique. Il va sans dire que les sept premières gemmes et les noms des sept premiers patriarches répondent seuls aux déités planétaires et aux jours de la semaine. Nous avions hésité sur la valeur allégorique à assigner aux cinq dernières. Un examen plus attentif de la question nous a amené, on le verra plus loin, à reconnaître en eux, d'une façon toute spéciale, les symboles des points de l'espace, y compris le point central.

Quoi qu'il en soit, voici de quelle façon les pierres du rational se trouvent énumérés dans la Bible (1). Elles sont réparties en quatre séries composées chacune de trois pierres :

	I.	II.	III.
1re série.	*Sarde* ou *sardoine.*	*Topaze.*	*Émeraude.*
2e série.	*Escarboucle* ou *rubis.*	*Saphir.*	*Jaspe.*
3e série.	*Ligure.*	*Agate.*	*Améthyste.*
4e série.	*Chrysolithe.*	*Onyx.*	*Béryl.*

Maintenant, donnons ici la série des tribus d'Israël dans la prophétie de Moïse déjà mentionnée (2) :

1° *Ruben.*
2° *Juda.*
3° *Lévi* et *Siméon.*
4° *Benjamin.*
5° et 6° *Joseph, Ephraïm* et *Manassé.*
7° *Zabulon.*
8° *Issachar.*
9° *Gad.*
10° *Dan.*
11° *Nephthali.*
12° *Azer.*

(1) *Exode,* chap. XXVIII, vers. 9 et suiv.
(2) *Deutéronome,* chap. XXXIII.

Nous allons nous efforcer d'établir que chacune des pierres sus-mentionnées correspond à chacun des patriarches dans l'ordre ici donné, et ne peut correspondre qu'à lui.

I. En sa qualité de fils aîné de Jacob, Ruben ouvre la série. Toutefois, ce patriarche, en raison de la faute dont il s'était rendu coupable vis-à-vis de son père, ne jouit point de toutes les prérogatives qu'aurait dû lui conférer naturellement son droit d'aînesse. Dans sa fameuse allocution, le patriarche lui adresse de sanglants reproches (1), et, à son tour, Moïse déclare que sa tribu ne recevra jamais beaucoup d'accroissement. Aussi lui affecte-t-on une pierre de valeur médiocre, la sardoine ou cornaline; c'est qu'il correspond à l'Adar chaldéen, divinité sinistre, patron du samedi et emblême du soleil nocturne, auquel les Babyloniens offraient des sacrifices de petits enfants. Une objection pourrait, il est vrai, nous être faite, à laquelle nous croyons facile de répondre. Le noir était la livrée propre d'Adar; or la cornaline, bien loin d'affecter une teinte sombre, offre une nuance rouge feu bien caractérisée.

Nous avions pensé d'abord que le terme hébreu pouvait plutôt s'appliquer à certaines sortes d'agates, pierres offrant souvent des bandes noirâtres ou d'un brun foncé, qu'à la sardoine proprement dite. L'étymologie même du nom de la gemme en question ne se prête guère à une telle interprétation. Elle est appelée *odem,* mot se rattachant, sans aucun doute, à la racine *adam* « rubuit ». Il ne saurait donc s'agir ici que d'une pierre d'un rouge plus ou moins vif.

La vraie cause de cette particularité, c'est que Adar,

(1) *Genèse,* CXLIX.

avant son assimilation au soleil nocturne, avait débuté par être une simple personnification de l'astre du jour (1). A ce titre, le rouge ardent et la sardoine lui convenaient parfaitement. Ce n'est que plus tard que l'on en fit un génie des ténèbres et que, par une conséquence toute naturelle, le noir devint son emblême. Sur ce point, les Hébreux pourraient bien être restés plus fidèles que les Assyriens à la donnée primitive.

II. *Juda,* cité en second lieu, nous apparaît comme l'objet des plus magnifiques promesses. N'est-ce pas de lui, en effet, que doivent sortir la maison souveraine de David, aussi bien que le roi Messie ? Aussi correspond-il à la fois au lundi, le premier des jours de la semaine, ainsi qu'à *Shin,* le dieu *Lunus* des Chaldéens, auquel la primauté se trouvait accordée sur le soleil. Il est vrai que chez les Hébreux la suprématie semble toujours avoir été attribuée à l'astre du jour. Aussi pourrait-on être tenté de regarder plutôt Juda comme le représentant du Soleil. En tout cas, la question paraîtrait assez difficile à résoudre d'une façon bien explicite, puisque les Babyloniens avaient transporté au dieu Lune les attributs qui conviennent plus spécialement à *Shamash,* le dieu solaire ; qu'ils lui affectaient, par exemple, l'or parmi les métaux, et le jaune parmi les couleurs.

Quoi qu'il en soit, la gemme affectée à Juda était la topaze, dont la teinte est d'un jaune fauve qui rappelle un peu celle de l'or. Aux yeux des Hébreux, elle passait pour la reine des pierres, et c'est précisément à cause de sa haute valeur qu'on en avait fait l'attribut du plus illustre

(1) M. Fr. Lenormant, *Essai sur Bérose,* p. 108 et 110.

des enfants d'Israël. Ce qui est certain, c'est que Job, comptant la topaze au nombre des choses les plus précieuses, déclare cependant qu'elle ne saurait être comparée à la sagesse et à la piété (1). David, de son côté, déclare préférer la loi du Seigneur « à l'or et à la topaze (2) ».

De plus, nous avons entrepris d'établir, dans un précédent travail, que Juda avait pour correspondant, parmi les signes zodiacaux, celui du lion (3). Or, la fourrure du roi des animaux offre une teinte jaune fauve qui rappelle quelque peu celle de la topaze. Dans sa dernière allocution, Jacob compare le dernier des fils de Lia à un lion qui saisit sa proie, et l'on sait la fameuse exclamation de saint Jean : « Le lion de la tribu de Juda a vaincu (4) ». A première vue, on pourrait être porté à induire que ce dernier patriarche devait répondre non point à *Shamash* ou à *Shin,* mais bien au dieu *Nigral,* patron de la planète Mars et du mardi, auquel le rouge se trouvait consacré, et que les Babyloniens ont assez souvent, ce semble, figuré dans l'emblême du lion. Il n'en est rien pourtant. Dans la donnée sémitique primitive, les signes du zodiaque semblent avoir constitué une sorte de symbolique spéciale parfaitement distincte en son ensemble de la symbolique planétaire, avec laquelle cependant elle devait offrir plus d'un point de contact (5).

(1) *Job,* chap. XXVIII, vers. 19.

(2) Psaume CXVIII, vers. 127.

(3) *De quelques idées symboliques,* etc., p. 195 du troisième volume des *Actes de la Société philologique.*

(4) *Apocalypse,* chap. V, vers. 5.

(5) La topaze des anciens n'est pas la nôtre : c'est une gemme d'un jaune vert qui se trouvait dans une île de la mer Rouge. Notre topaze n'est autre chose que le chrysolithe de Pline.

III. *Siméon* ne figure pas dans la prophétie de Moïse, ou plutôt il se trouve pour ainsi dire confondu avec *Lévi*.

La prophétie de Jacob, plus explicite, mentionne ensemble ces deux patriarches. *Lévi* est l'emblême de la puissance sacerdotale et religieuse, de même que Juda personnifie l'autorité civile du monarque. Il correspond soit au dieu Soleil ou *Shamash* de la Chaldée, pourvu des attributs lunaires, soit à *Shin,* le dieu Lune, et au jour du lundi. La gemme de Lévi est l'émeraude, à laquelle la superstition populaire attribuait une foule de propriétés merveilleuses (1). Elle préservait des atteintes du mal caduc, ou se brisait, si la maladie en arrivait à un état de crise trop aiguë pour qu'il fût possible d'en triompher. Attachée à la cuisse d'une femme en travail, elle hâtait l'enfantement. Enfin la poudre d'émeraude franche avait, disait-on, la propriété d'arrêter la dyssenterie et guérissait les personnes mordues par des animaux venimeux (2). En un mot, nous aurions quelque lieu de penser que, dès une époque reculée, l'émeraude fut chez les peuples de l'ancien monde l'objet d'une sorte de culte religieux, comme elle l'était encore au Pérou lors de la conquête espagnole. C'est vraisemblablement cette considération qui aura porté les anciens Hébreux à en faire l'attribut spécial de la caste sacerdotale et de la tribu des Lévites.

Ici se présente, il est vrai, une difficulté. Ce n'est pas le vert, chez les Chaldéens, mais bien le blanc d'argent qui caractérise le génie présidant au jour du lundi. Il y aurait donc désaccord sur ce point entre les données

(1) Pline, *Histoire naturelle,* liv. XXXVII, chap. XVII.
(2) Fr. Noël, *Dict. de la fable,* art. *Émeraude,* Paris, 1803.

hébraïque et babylonienne. C'est qu'en réalité, dans la symbolique antique, le blanc et le vert jouaient pour ainsi dire un rôle identique à celui que les *équivalents* remplissent dans la chimie contemporaine. Ils avaient, au fond, la même valeur emblématique et pouvaient se prendre l'un pour l'autre. Voilà pourquoi les Persans appliquent souvent l'épithète de *verte* à la lune. Nous verrons tout à l'heure encore un autre exemple de cette substitution du vert au blanc.

Ajoutons enfin, pour mieux faire comprendre le rôle hiérotique assigné à l'émeraude, qu'elle passait surtout pour jouir de la propriété de rendre la vigueur aux vues fatiguées. La nuance de cette gemme est, affirme Pline, d'un vert auprès duquel aucune autre substance ne semble réellement verte. Or, cette teinte est effectivement celle qui repose le plus l'œil. Aussi, la nature prévoyante a-t-elle eu soin de tapisser de verdure nos champs, nos prés et la cime de nos arbres, tandis qu'elle a fait du bleu tendre la couleur du firmament. Voilà pourquoi les anciens fabriquaient en émeraude certaines espèces de besicles ou de lorgnettes. Néron, à ce que l'on assure, regardait les jeux du cirque à travers une grosse émeraude, et il défendit que l'on employât cette substance à autre chose qu'à la confection des garde-vues. Du reste, entre l'idée de vision matérielle et celle d'intelligence, de connaissance des vérités, spécialement des vérités de l'ordre mystique et religieux, la transition semble assez facile, et l'on conçoit dès lors sans peine l'émeraude prise comme emblême de la classe enseignante et chargée des soins du culte.

IV. *Benjamin* répond certainement à *Nigral,* le dieu guerrier des Chaldéens, patron de la planète Mars et du

mardi, et auquel le rouge se trouvait affecté. L'on donne pour gemme au dernier des fils de Rachel, soit l'escarboucle, soit le rubis (les traducteurs ne sont pas bien d'accord sur ce point), mais, en tout cas, une pierre fort précieuse et de couleur rouge.

Outre la corrélation établie entre la divinité belliqueuse de la Babylonie et Benjamin, d'autres raisons encore avaient pu contribuer à faire attribuer à ce dernier la plus éclatante des couleurs. Effectivement, le rouge n'est-il pas par excellence l'emblême de la guerre et du sang versé? Voilà précisément pourquoi les Lacédémoniens, au moment du combat, endossaient des casaques rouges. Chez les Péruviens, les *quippos*, teints en rouge, désignaient les guerriers (1). Tel est encore le motif pour lequel les calumets que fument les Indiens des prairies, dans les conseils où l'on discute une expédition à entreprendre contre l'ennemi, sont teints en rouge d'un côté, en blanc de l'autre, le rouge étant la livrée de la guerre, et le blanc celle de la paix (2). Chez ces peuples encore, les plumes d'aigle ornant la tête du plénipotentiaire qui va négocier la cessation des hostilités avec les tribus voisines sont, les unes rouges, les autres blanches. C'est un signe que la nation est prête à toute éventualité, pacifique ou guerrière (3). Dans le langage héraldique, le rouge se prend souvent comme symbole à la fois de vail-

(1) *De quelques idées symboliques*, etc., p. 250 et 251 du troisième volume des *Actes de la Société philologique*.

(2) *Le mythe d'Imos*, p. 10. (Extrait de l'année 1872 des *Annales de philosophie chrétienne*.)

(3) M. D. Brinton, *The national legend of the Chahta-Muskokee tribes*, p. 8, New-York, 1870.

lance, de carnage et de cruauté (1). Enfin, le bourreau était jadis vêtu de rouge, à cause du sang qu'il avait à répandre (2).

Cette assimilation entre le sang et la couleur rouge semble tellement naturelle que dans plusieurs idiomes, les termes servant à exprimer les deux idées sont tirées d'une même racine. Ainsi, en hébreu, *dam* « sanguis », et *Adam* « rubuit » ; en algonkin, *misk8i* « sang » et *misko* « rouge » ; en iroquois, *onek8ensa* « sang », et *onek8entara* « rouge » (3).

Or, Benjamin se trouve qualifié, dans la prophétie de Jacob, de « Lupus rapax », et assimilé, par conséquent, à un animal carnassier vivant de carnage. La tribu de Benjamin se distinguait, dit-on, par son humeur fière et belliqueuse, et l'on sait la guerre terrible qu'elle eut à soutenir contre le reste du peuple d'Israël, guerre à la suite de laquelle elle fut presque entièrement anéantie (4).

De plus, le rouge se prenait encore comme emblême de la chaleur brûlante et de la saison d'été, et, par une transition facile à comprendre, comme emblême aussi de l'amour ardent. A Rome, la faction des rouges, parmi les cochers du cirque, était consacrée au dieu Mars et à l' « été enflammé » (5). Benjamin était précisément, de

(1) Baron et Playne, *L'art héraldique,* IIIe partie, p. 244, Paris, 1693.

(2) Fr. Portal, *Des couleurs symboliques,* p. 135, Paris, 1837.

(3) M. N., *Jugement erroné de M. Renan sur les langues sauvages,* chap. VII, p. 37, en note, Montréal, 1870.

(4) *Juges,* chap. XIX et XX.

(5) Tertullien, *De spectaculis,* chap. IX. — Cassiodore, *Variar. epistol.,* lib. III, lettre 51. — T.-C. Bulengeri, *De circo romano,* cap. LXVIII, p. 131 et suiv., Paris, MDCII. — *Symbolique romaine* (*des*

tous les fils de Jacob, celui que ce patriarche aimait le plus tendrement, sans doute parce que c'était l'enfant de sa vieillesse, né de celle de ses épouses qui lui était la plus chère. Ne disons-nous pas encore tous les jours d'un fils préféré que c'est un *Benjamin?* Moïse, de son côté, appelle le dernier né de Rachel « *amantissimus domini* ». Benjamin se serait donc distingué de tous ses frères par sa ferveur et son ardente piété.

Enfin, la couleur rouge, en raison de son éclat, passait pour un symbole de gloire et de prospérité. Elle répondait à la région du sud, la plus favorable de toutes, bien qu'elle ne fût pas revêtue d'un caractère aussi sacré que la région de l'est (1). Or, les Sémites ayant l'usage de s'orienter vers le soleil levant pour adresser leurs prières au ciel, le sud se trouvait à leur droite. Le rouge devenait forcément, par là même, l'emblême du côté droit.

Rappelons à ce propos que *Benjamin,* ou mieux *Ben-yamin*, signifie en hébreu « fils de la droite ». Rachel, qui était morte en lui donnant le jour, l'avait d'abord appelé *Benoni,* littéralement « fils de ma douleur ». Jacob, estimant sans doute ce nom de mauvais augure, le changea en celui de Benjamin, lequel devait évidemment faire oublier le sens sinistre du précédent.

Cet emploi du rouge comme emblême de prospérité, et particulièrement de prospérité temporelle, par opposition au jaune, qui figure spécialement les bénédictions de l'ordre spirituel, nous donne, ce semble, la clé des récits bibli-

couleurs affectées aux cochers des cirques), p. 92 et suiv. du vol. de 1877 des *Mémoires de l'Académie de Caen.*

(1) *De quelques idées symboliques,* etc., p. 235 du troisième volume des *Actes de la Société philologique.*

ques concernant la rivalité de Jacob et d'Esaü. Ce dernier s'appelait aussi *Edom*, littéralement « le roux », et son nom seul indique qu'on le regardait comme prédestiné, soit par lui-même, soit par ses descendants, à jouir de grands biens, à posséder de grandes richesses. Au retour de la chasse, il échange son droit d'aînesse contre un plat d'*Edom*, littéralement de « rouge », terme que les traducteurs ont d'ordinaire rendu par « lentilles » (1). Besoin n'est pas d'être très-fort versé dans la connaissance des mœurs antiques pour voir qu'il s'agit ici d'un acte symbolique analogue à celui qui consistait à livrer une motte de terre couverte d'herbe pour indiquer la transmission de la propriété d'un bien-fonds. Celui qui vend son droit d'aînesse pour un plat de lentilles passerait à bon droit pour un insensé, et celui qui accepterait un tel marché manquerait à la fois aux lois de l'honneur et à celles de la probité. En revanche, l'on conçoit parfaitement un homme mû par un profond sentiment de piété et cédant sa part de biens et de promesses temporelles, figurés par la couleur rouge, pour acquérir ce fameux droit d'aînesse en vertu duquel le Messie devait naître de lui. Tout le reste du récit de la Genèse peut être cité à l'appui de notre mode d'interprétation. Lorsque Jacob rencontre son frère près de Mahanaïm, la première pensée qui lui vient à l'esprit, c'est de le combler de présents, de lui donner de nombreuses têtes de bétail, afin de calmer sa colère (2). Lorsqu'Isaac accorde sa bénédiction à Esaü, il a grand soin de lui rappeler qu'elle consistera

(1) *Genèse*, chap. XXV, vers. 30 et suiv.
(2) *Id.*, chap. XXXII, vers. 4 et suiv.

« dans la fécondité de la terre et dans la rosée du ciel qui vient d'en haut » (1). Effectivement, les ruines qui couvrent aujourd'hui encore l'Idumée prouvent le haut degré de splendeur auquel ce royaume était parvenu (2).

L'on remarquera, du reste, que la langue du blason semble avoir conservé un souvenir très-net de cette vieille symbolique. Le rouge, nous dit-on, y représente parmi les éléments le feu, et parmi les gemmes le rubis (3).

V et VI. *Joseph* figure ici pour ses deux enfants, Ephraïm et Manassé, que Jacob avait adoptés l'un et l'autre comme ses propres fils ; Ephraïm fut même, quoique cadet, l'objet d'une bénédiction spéciale de son aïeul. Aussi est-ce à Ephraïm, représentant son père, Joseph, qu'est attribuée la cinquième des pierres du rational. Cette pierre est le saphir qui est, comme l'on sait, d'un bleu céleste, parfois pailletée de taches d'or. Or, on ne saurait douter que cette gemme ne fût celle du *Nébo* chaldéen, génie de la planète Mercure et sous la protection duquel se trouvait le mercredi. Maintenant, toute l'histoire de Joseph, représenté par son fils Ephraïm, nous explique la corrélation établie entre lui et la déité babylonienne.

En effet, Nébo, assimilé plus tard par les Grecs à leur Hermès, passait pour l'inspirateur des rois et des prophètes, le génie de la prescience et de la science gouvernementale. Il servait, par conséquent, d'intermédiaire entre le ciel et la terre, et cela s'explique sans peine, si

(1) *Genèse,* chap. XXVIII, vers. 39.

(2) Roselly de Lorgues, *Le Christ devant le siècle,* chap. VI, p. 221 et suiv., Paris, 1855.

(3) Baron et Playne, *L'art héraldique,* IIIe partie, p. 244, Paris, 1693.

l'on se rappelle que chez les Orientaux la personne du monarque était, de son vivant même, l'objet d'une espèce d'apothéose, qu'elle revêtait un caractère presque aussi divin que le voyant ou le prophète (1).

Précisément, Joseph seul, parmi les enfants de Jacob, se trouve appelé à jouer un rôle politique important. S'il ne parvient point au trône, du moins il arrive à être la seconde personne du royaume d'Égypte, le grand vizir de Pharaon (2). De plus, Joseph déploie une habileté consommée dans la direction des affaires. Il épargne aux riverains du Nil les horreurs de la famine par la création de ces greniers destinés à recevoir le produit des sept années d'abondance que doivent suivre autant d'années de disette. Enfin il augmente considérablement le pouvoir du souverain, puisqu'il oblige le peuple, en échange du service à lui rendu, à reconnaître le monarque comme propriétaire unique du sol. Joseph ne montre pas moins de savoir faire dans les avantages qu'il assure à sa famille. Mettant à profit l'aversion du peuple égyptien, tout entier voué à l'agriculture, pour les pasteurs dont les habitudes nomades contrastaient si fort avec son genre de vie (3), il obtient la cession, en faveur de son père et de ses frères, de la fertile prairie de Gessen, devenue peut-être déserte à la suite de l'expulsion des *Hyksos*. Ajoutons que le mariage de Joseph avec *Aséneth*, fille d'un prêtre d'Égypte, achève de rappeler l'union des deux caractères sacerdotal et politique, déjà signalés dans le Nébo chaldéen.

(1) *Essai sur les fragments de Bérose*, p. 114.

(2) *Genèse*, chap. XLVII, vers. 19 à 23.

(3) Roselly de Lorgues, *Le Christ devant le siècle*, chap. V, p. 155, Paris, 1851.

Cet emploi de la teinte bleue et du saphir comme symbole du génie qui préside aux communications entre le ciel et la terre n'aurait-il pas contribué à la formation de certaines légendes d'époque très-postérieure? Ainsi, les rabbins prétendent que les tables de la loi, données par Dieu à Moïse, pour être comme le traité d'alliance entre la majesté divine et le peuple d'Israël, étaient faites en saphir. Lorsque, dans un transport d'indignation causé par l'infidélité de sa nation, le législateur hébreu les eut brisées en morceaux, il eut soin néanmoins d'en recueillir les fragments et amassa une grosse fortune en les vendant le plus cher possible.

Maintenant, n'y a-t-il pas d'autres motifs pour lesquels la teinte bleue du saphir devait forcément se trouver prise comme livrée d'Ephraïm, ou mieux de Joseph? Est-ce que le bleu n'est pas, après le vert, la nuance la plus propre à reposer l'œil fatigué de l'éclat du rouge ou même du blanc? Est-ce que ce n'est pas la couleur bénigne par excellence? Aussi cette propriété lui a-t-elle valu d'être prise comme emblême de bonté, de constance, de loyauté et de bienveillance. Les scarabées en pierre bleue, ornant les anneaux que portaient les soldats égyptiens, passaient, dit-on, pour le symbole de la fidélité à garder le serment militaire. En langue héraldique, le bleu signifie chasteté, loyauté, fidélité et bonne réputation (1). Peut-être est-ce à cette circonstance qu'il faut rattacher la signification métaphorique du mot *blue* en anglais, par exemple dans la phrase suivante : *it is a true blue protestant* « c'est un vrai, un sincère protes-

(1) *L'art héraldique,* IIIe partie, chap. CCXLI.

tant ». On sait de même qu'en portugais et en espagnol *sangre azul,* littéralement « sang bleu », veut dire « sang noble, extraction distinguée ». Or, Josepli, par sa conduite vis-à-vis de *Pétephra* ou de Putiphar et son indigne épouse, par le généreux pardon accordé à ses frères coupables, par ses sentiments d'affection filiale, n'avait-il pas mérité d'être cité comme un éternel modèle de pudeur, de bonté et de dévoûment ?

Sans doute le rouge, qui tient le milieu entre les nuances claires telles que le jaune d'or, le blanc, et les teintes sombres telles que le bleu et le noir, doit à sa position intermédiaire d'être la plus éclatante et la plus belle des couleurs. Aussi, en russe, *krasnoi* a-t-il le double sens de « rouge » et de « beau » (1). C'est la couleur par excellence, et voilà pourquoi en espagnol *colorado,* proprement « coloré », signifie spécialement « rouge ». Il en est tout autrement pour le bleu, qui se rapproche assez du noir pour avoir souvent une valeur emblématique analogue. On se rappelle que l'un des entêtements de Charles XII enfant, c'était de soutenir que le bleu et le noir ne sont qu'une seule et même couleur. Quoi qu'il en soit, chez les Turks et les Chinois, le bleu est parfois pris comme livrée de deuil (2). L'on n'oserait se présenter chez un prince musulman avec des habits de cette nuance ; ce serait regardé comme de mauvais augure. Sur ce point, les idées des Européens diffèrent assez notablement de celles des Orientaux, et chez nous, l'on endosse des vêtements bleus pour se marier et jurer fidé-

(1) Rulhière, *Histoires et anecdotes sur la révolution de Russie en l'année 1762,* p. 57, Paris, an v.

(2) Trévoux, *Dictionnaire,* art. *Bleu* et *Deuil.*

lité à son épouse. N'y aurait-il pas une réminiscence du caractère funèbre attribué à cette teinte, dans quelques-uns des épisodes de l'histoire de Joseph ? C'est lui qui assiste, d'une façon toute particulière, son père, Jacob, à son lit de mort et fait embaumer son corps pour le transporter dans la terre de Chanaan, où il est resté jusqu'à ce jour, et où la fête de ses funérailles fut célébrée avec une grande magnificence. La Genèse ajoute également que la dépouille de Joseph fut, elle aussi, soumise à l'embaumement et ensevelie au pays où reposaient ses pères (1). Enfin, de même que le saphir est la plus belle des pierres, Joseph passe pour avoir été le plus beau des fils d'Israël. Jacob le qualifie expressément de *decoras aspecta*. Moïse, de son côté, par une métaphore tout à fait dans le goût oriental, compare les charmes de cet enfant de Rachel à ceux du « premier né du taureau », et sa *corne*, c'est-à-dire son éclat, sa gloire, à ceux du rhinocéros.

Ajoutons que la douceur de la teinte bleue, qui ne fatigue pas le regard, a pu décider certains peuples à lui attribuer la prééminence sur les autres couleurs. Serait-ce la raison pour laquelle, en Pologne, un marchand d'étoffes et de nouveautés s'appelle « marchand de bleu » ?

Maintenant, passons à Manassé, qui correspond au *Mardouk* ou *Mérodach* de la Chaldée, génie du jeudi et de la planète Jupiter, dont la livrée est le jaune orange ou le vermillon. Le jaspe se trouve attribué à ce fils aîné de Joseph, et le motif de cette particularité se devine sans peine, surtout si l'on se rappelle certain verset de la

(1) *Genèse*, chap. xx.

prophétie de Jacob. Le père de la nation hébraïque s'écrie, dans le passage de son allocution relative à Joseph, que « le Tout-Puissant est devenu son arc, *id est* sa force », qu' « il s'appuie sur celui qui est le pasteur et le soutien d'Israël ». Vraisemblablement, cette dernière phrase concerne plus spécialement Manassé. Moïse, de son côté, parle des milliers d'hommes, lesquels doivent naître de ce chef de tribu. Déjà nous avons vu les poissons, c'est-à-dire les plus féconds des animaux, créés au jour de Mardouk. D'ailleurs, ces promesses de force, de stabilité, se trouvent fort bien symbolisées par le jaspe, dont la teinte a quelque chose de moins translucide, de plus ferme en un mot, que celle des autres gemmes. L'on sait, du reste, que le jaspe est d'ordinaire d'un jaune orange assez prononcé, bien que, par exception, il puisse revêtir des nuances vertes ou grisâtres. En tout cas, le jaspe de Cappadoce était, nous dit Pline, d'un bleu tirant sur le pourpre (1), ce qui rappelle un peu la cassette gris rouge d'Harpagnon. Vraisemblablement, le naturaliste latin veut indiquer par ces expressions singulières une nuance orange ou violacée. Le jaspe est d'une moindre valeur que le saphir, pierre d'Ephraïm, parce que la fortune de ce dernier patriarche devait être plus brillante que celle de Manassé, son aîné.

VII. Enfin arrive la pierre de *Zabulon,* le *ligure*. Les commentateurs hésitent sur le point de savoir quelle gemme se trouve désignée sous ce nom. Ne serait-ce pas simplement la *ligurite* de nos joailliers modernes, laquelle est d'une belle couleur vert pomme? Si notre système de

(1) Pline, *Hist. naturelle,* liv. XXXVII, chap. XXXVII.

corrélation entre les patriarches mentionnés par Moïse et les génies astronomiques de la Chaldée est conforme à la réalité des faits, Zabulon répond certainement à *Ishtar*, la seule déesse planétaire du panthéon babylonien. C'est l'Astarté des Phéniciens, l'*Ashtoreth* de la Bible, la déité de la planète Vénus et du vendredi, dont le blanc constituait la livrée. Voici un second exemple de la substitution, dans la symbolique hébraïque, du vert au blanc de la symbolique babylonienne, et nous allons tout à l'heure en citer un troisième. Quelle est la cause d'un tel désaccord entre les deux peuples? C'est ce que nous n'oserions décider d'une façon péremptoire. Le blanc était en Chaldée l'emblême de l'occident, peut-être parce que la pâleur de cette teinte rappelait celle de l'astre du jour à son coucher. Ne conviendrait-il pas de chercher dans cette donnée symbolique l'origine du nom de *Ak-Denyz*, ou « mer blanche », affecté par les Turks à la Méditerranée, laquelle effectivement borne à l'ouest leurs possessions asiatiques? Quoi qu'il en soit, la mer, dont les ondes au repos offrent la teinte verte de l'émeraude, servait de limite à la Palestine du côté de l'occident. N'en serait-ce pas assez pour que les Hébreux aient remplacé le blanc par le vert, comme emblême du couchant? Rappelons, à ce propos, que le blanc et le vert sont les deux nuances qui, aujourd'hui encore, chez les Musulmans, présentent le caractère hiératique le plus prononcé. Porter un turban vert est, on le sait, aujourd'hui encore, en Turquie, le privilége de ceux qui ont fait le pèlerinage de la Mecque.

Enfin, de même qu'à Babylone Ishtar passait pour une déité moins puissante que Mérodach, de même aussi,

dans la prophétie de Moïse, Zabulon se trouve l'objet de bénédictions moins abondantes que Joseph ou Manassé. L'auteur inspiré se borne à inviter Zabulon à « se réjouir dans sa sortie ». Nous n'entreprendrons pas d'examiner ici quel est le sens réel de ces expressions, ni à quoi elles peuvent faire allusion. Une autre conséquence des données symboliques, c'est que le *ligure,* pierre de Zabulon, n'a pas autant de prix que le jaspe affecté au précédent patriarche.

Nous donnons ici le tableau des sept premiers phylarques de la prophétie mosaïque, avec leurs attributions emblématiques :

TABLEAU *de la concordance des sept premières pierres du rational avec les déités planétaires de la Chaldée.*

NOM du PATRIARCHE.	PIERRE à lui AFFECTÉE.	COULEUR de cette GEMME.	DÉITÉ CHALDÉENNE correspondante.	PLANÈTE à elle AFFECTÉE.	JOUR de la semaine correspondant.	COULEUR de cette DÉITÉ.
Ruben.	Sardonyx *ou* Cornaline.	Rouge orange.	Adar.	Saturne.	Samedi.	Noir.
Juda.	Topaze.	Jaune.	Shamash.	Soleil.	Dimanche	Jaune.
Lévi *et* Siméon.	Émeraude.	Vert.	Shin.	Lune.	Lundi.	Blanc.
Benjamin	Escarboucle *ou* rubis.	Rouge.	Nirgal.	Mars.	Mardi.	Rouge.
Éphraïm *ou* Joseph	Saphir.	Bleu.	Nébo.	Mercure.	Mercredi.	Bleu.
Manassé.	Jaspe.	Jaune orange.	Marduk.	Jupiter.	Jeudi.	Vermillon *ou* orange
Zabulon.	Ligure *ou* ligurite.	Vert pomme.	Ishtar.	Vénus.	Vendredi.	Blanc.

Ce n'est pas sans un motif sérieux que nous nous sommes décidé à séparer les sept premiers patriarches des

cinq suivants. C'est que ceux-ci correspondent aux sept génies planétaires de la Chaldée, tandis que les derniers, on le verra tout à l'heure, figurent les points de l'espace, y compris le point central (*zénith* ou *nadir*). Voilà pourquoi deux autres fois, au moins, dans la Bible, une sorte de pause ou d'interruption est placée après le nom du septième patriarche. Ainsi Jacob, sitôt qu'il a mentionné son fils *Dan*, coupe son discours par la fameuse exclamation : « J'attendrai, Seigneur, le salut qui vient de vous ». Les commentateurs chrétiens ont vu dans ces paroles une allusion au Messie, et l'on ne saurait nier que cette interprétation ne soit tout à fait conforme aux principes de la symbolique des Sémites. Ainsi que l'a fort bien démontré M. l'abbé Ancessi, le nombre 12 exprimait l'ensemble des êtres, le créateur et la création, confondus avec notre terre. Effectivement, il résultait de la combinaison du nombre 7 et 5. Or, le premier était celui des génies planétaires, des déités présidant d'une façon toute spéciale aux destinées humaines. Les Hébreux, qui interprétèrent dans un sens monothéiste la vieille donnée chaldéenne, ou qui, peut-être même, restaurèrent dans toute son intégrité la conception sémitique primitive, firent du nombre 7 l'emblême de la puissance divine et, par suite, le nombre sacré par excellence, l'emblême des perfections du Très-Haut. Quant au 5, c'était le nombre des points de l'espace, et par une conséquence toute naturelle, celui de la terre, du monde matériel. Ainsi, le rational de 12 gemmes que portait à son col le grand-prêtre devenait en quelque sorte une figure du Messie, l'intermédiaire entre Dieu et son peuple, de même que le peuple d'Israël constituait une race élue, une sorte d'intermédiaire entre Dieu et le

reste du genre humain. Certains théologiens arabes ont transporté cette conception au fondateur même de la religion islamique. Mohammed, à leur avis, doit être considéré comme le trait-d'union entre Allah et le peuple d'Arabie, de même que celui-ci, à son tour, constitue l'intermédiaire entre Mohammed et les autres nations de la terre. En tout cas, le souvenir de cette vieille conception hébraïque s'est conservé bien longtemps ; on peut dire qu'il se conserve aujourd'hui encore, puisque notre rituel catholique y fait une allusion évidente. N'y lit-on pas, en effet, la phrase suivante : *In diademate capitis Aaron magnificentia domini sculpta erat. In veste poderis quam habebat, totus orbis terrarum et parentum magnalia in quatuor ordinibus lapidum sculpta erant* (1). Maintenant, il était bien naturel que la mention du Messie, destiné à mettre le ciel en communication avec la terre, fût mentionnée après l'énumération des sept premiers nombres se rapportant à l'être suprême, et avant les cinq derniers, qui font allusion à notre monde inférieur.

Un second exemple de ces procédés symboliques nous est fourni par le livre d'Ezéchiel. Après avoir énuméré les sept premières tribus d'Israël qu'il range dans un ordre tout différent de ceux que l'on rencontre dans les autres passages de la Bible, le prophète passe à la description du sanctuaire et de la portion réservée aux fils de Lévi. Puis il termine par l'énumération des cinq dernières

(1) *Breviar. romanum,* 2e répons de la 3e férie après le IIIe dimanche de Pâques. — M. l'abbé Ancessi, *L'Égypte et Moïse,* IIe partie, chap. III, p. 54 et 55, en note, Paris, 1875.

tribus. Il est évident qu'ici le temple apparaît comme le symbole matériel de l'union de Dieu avec les hommes. C'est ce qui explique la place de la prophétie où il est mentionné (1).

Maintenant, pour en revenir à la division du nombre 12 en 7 et en 5, nous en avons encore plusieurs autres exemples, non seulement dans l'Ancien, mais peut-être même encore dans le Nouveau Testament. L'année mosaïque était divisée en deux grandes périodes, l'une sacrée et correspondant au ciel. Elle était de sept mois ; on se livrait, pendant sa durée, aux travaux de l'agriculture. C'est alors également que se célébraient toutes les solennités religieuses, intimement liées chez les Juifs aux diverses phases de la végétation. La seconde période avait un caractère essentiellement profane, puisqu'aucune fête n'avait lieu alors. Elle répondait à la terre, au monde matériel dans son opposition avec le monde céleste, et se composait de cinq mois seulement, au nombre desquels étaient compris tous les mois d'hiver.

D'après les anciens commentateurs, les cinq pains d'orge distribués par Notre-Seigneur Jésus-Christ au peuple dans le désert figureraient l'ancienne loi, tandis que les sept pains de froment sont l'emblême de la loi nouvelle et des sept sacrements (2). En tout cas, nous voyons que les deux nombres les plus sacrés, peut-être, des Hébreux sont 5 et 7, c'est-à-dire deux impairs. C'est qu'en effet les nombres impairs semblent avoir joué, dès

(1) *Ézéchiel*, chap. XLVIII.

(2) M. Veuillot, *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, liv. II, chap. IV, p. 131-133. — M. l'abbé Rault, *Cours élémentaire d'Écriture sainte*, 3e vol., section Ire, chap. II, § 2, p. 245, Paris, 1873.

les plus anciens temps, un rôle cabalistique des plus importants. Le fameux vers de Virgile :

Numero deus impare gaudet,

n'est, sans doute, qu'un écho de la vieille sagesse sémitique.

VIII. Mais il est temps d'en revenir à l'étude des pierres du rational. Issachar figure le huitième dans la prophétie de Moïse. Sa gemme est l'agate, minéral translucide, rayé de bandes brunes ou noires. A en juger par la position géographique de sa tribu, le patriarche en question aurait répondu au point central. Nous n'avons pas, du reste, à nous étendre davantage sur ce sujet.

IX. *Gad*, lui, doit répondre au sud, puisque sa tribu occupe en effet une partie du midi ou plutôt du sud-est de la Terre-Sainte ; ce qui nous confirmerait dans cette manière de voir, c'est qu'il a pour pierre l'améthyste, laquelle, on le sait, est d'un rouge violacé. Or, les Hébreux, tout comme les Chaldéens, faisaient du rouge la livrée du sud. Le nom même de *Gad*, qui signifie *bonheur, bonne fortune,* nous fait bien voir qu'on avait dû nécessairement lui attribuer une pierre réputée de bon augure ; tel était précisément le cas pour l'améthyste. Elle assurait à quiconque la portait sur lui la possession réelle de tous les avantages dont le buveur ne jouissait qu'en rêve (1). Non seulement elle donnait des songes prophétiques et cette heureuse présence d'esprit qui permettait de capter sans peine la bienveillance des princes et des grands ; mais encore elle détournait des pensées

(1) Fr. Noël, *Dict. de la fable,* art. *Améthyste.*

mauvaises. C'était la pierre préférée des dames romaines. Au dire des magiciens, affirme Pline, il suffisait d'avoir suspendue à son col, au moyen d'une cordelette de poils de cynocéphale ou de plumes d'hirondelle, une améthyste sur laquelle se trouvait gravé le nom du soleil ou celui de la lune, pour être à l'abri de la crainte du poison, voir s'ouvrir devant soi les portes des palais des rois et préserver ses champs de la grêle et des sauterelles (1). L'on avait surtout eu en vue la teinte vineuse de cette pierre dans l'affectation des propriétés merveilleuses à elle attribuées. Ce qui le prouve clairement, c'est qu'on la regardait comme propre à dissiper les fumées de l'ivresse. Aussi, Plutarque nous parle-t-il de « ces pierres que l'on appelle améthystes, que quelques-uns prennent et se les attachent autour du col, pour se garder d'enyvrer en leurs banquets où ils boivent d'autant ». Quelques auteurs anciens avaient même voulu expliquer le nom grec de cette gemme par une allusion à la propriété en question (α privatif et μέθη, ivresse). Notre auteur rejette très-catégoriquement cette opinion. « Quant à l'améthyste, dit-il, tant l'herbe que la pierre qui en porte le nom, ceux qui veulent qu'elles aient, l'une et l'autre, esté ainsi nommées parce qu'elles empêchent l'yvresse, ils se mescomptent, pour ce que l'une et l'autre a esté ainsi nommée pour la couleur, à cause que la feuille n'a pas la couleur vive, ains fade et ressemblant à celle d'un vin passé et usé, ou qui est fort détrempé d'eau (2) ».

(1) Pline, *Histoire naturelle*, liv. XXXVII.

(2) Plutarque, *Œuvres morales et philosophiques* (comment il faut que les jeunes gens lisent les poètes). — *Le premier livre des propos de table*, question 1re.

Pour nous résumer, la pierre précieuse qui, dans la croyance populaire, avait le don de rendre les hommes gais et heureux, pouvait-elle ne point être affectée au patriarche dont le nom seul semblait un présage de félicité ?

X. Pour *Dan,* une difficulté se présente. Ce patriarche a comme emblême le chrysolithe ou pierre d'or, ainsi nommé à cause de sa belle couleur jaune. Or, le jaune constituait, chez les Hébreux comme chez les Babyloniens, la livrée de l'est. Cependant, si l'on jette les yeux sur la carte de Palestine, Dan n'occupe pas du tout une position orientale. Sa tribu serait, au contraire, plutôt placée dans la région du sud-ouest. La raison de cette anomalie, c'est que si l'on suivait l'orientation naturelle pour la détermination des tribus du nord et du sud, il n'en était pas de même pour celles des tribus placées aux deux autres points de l'horizon. Dans ce cas l'observateur, le visage tourné vers le soleil levant, avait forcément le sud à sa droite et le nord à sa gauche. Une confusion d'idées, d'ailleurs facile à comprendre, semble avoir décidé les Hébreux à suivre dans cette circonstance l'orientation du spectateur au lieu de suivre celle de la nature ; c'est du reste ce qu'achèvera de démontrer l'exemple tiré de la tribu d'Azer.

De plus, le jaune n'est-il pas la couleur propre à l'astre du jour ? Or, nous avons vu, dans un précédent travail, que Dan est assimilé à l'équinoxe d'automne, du soleil abandonnant nos climats pour aller réchauffer l'hémisphère austral (1). C'est sans doute à cette marche rétro-

(1) M. l'abbé Auber, *Histoire et théorie du symbolisme religieux,*

grade que fait allusion l'ancêtre de la nation juive, lorsqu'il qualifie Dan de *cerastus in viâ, coluber in semitâ*, et nous ne savons trop sur quoi est fondée l'interprétation de certains exégètes, induisant de ces paroles que l'antéchrist devait naître de la tribu de Dan. C'est ce même caractère solaire, commun à Dan et Juda, qui nous explique pourquoi Moïse les compare tous les deux au lion, ce roi des animaux étant, par excellence, chez les Orientaux, un emblême de l'astre du jour. Enfin, par une coïncidence qui ne laisse pas d'être assez curieuse, le plus célèbre des héros de la tribu de Dan s'appelait *Samson* ou *Schimschôn*, littéralement « solaire », de *Schémesch* « soleil ».

XI. *Nephthali* est comparé par Jacob à un cerf rapide. On lui affecte l'onyx, dont la teinte, d'un blanc grisâtre, ou même tirant sur le noir, rappelle à la fois le pelage des fauves et la position septentrionale de sa tribu. Le noir était, comme l'on sait, la livrée du septentrion chez les Sémites. Mais alors pourquoi, dira-t-on, n'avoir pas attribué à ce patriarche le jais ou jayet, qui est la seule gemme parfaitement noire? Peut-être n'était-elle pas connue des Hébreux de ce temps-là. Peut-être aussi, le noir et les substances de cette couleur étant considérées comme de mauvais augure, se sera-t-on refusé à les employer. Le septentrion ne passait-il pas pour une région sinistre? De peur de donner une gemme ayant une signification défavorable, en raison de sa nuance, à l'un des patriarches, on lui en aura appliqué une autre

t. II, chap. IV, p. 109 et suiv., Paris, 1871. — *De quelques idées symboliques*, etc., p. 193, 269 et 270 du troisième volume des *Actes de la Société philologique*.

dont la teinte se rapprochait tant soit peu de celle du jais.

XII. Enfin, c'est *Azer* qui clôt la série. On lui assigne le *béril*, espèce d'émeraude de qualité inférieure qui offre une teinte glauque rappelant assez celle de l'eau de mer. Aussi une variété voisine, mais plus estimée, a-t-elle reçu des Italiens le nom d'*aiguc-marine* (1). Si notre système est fondé, le patriarche en question devait répondre à l'occident, caractérisé chez les Babyloniens par la couleur blanche. Voici donc le troisième exemple que nous fournit l'étude des pierres du rational, de la substitution, chez les Hébreux, du vert au blanc. Géographiquement, la tribu d'Azer aurait dû indiquer plutôt le septentrion que l'ouest, puisqu'elle occupe le nord de la Palestine. Mais n'oublions pas l'explication donnée à propos de Dan. Le septentrion est pris ici pour l'occident, de même que le sud, ou mieux le sud-ouest, se trouve employé pour le levant.

Nous n'oserions par affirmer qu'une corrélation ait été établie par les Sémites entre les points de l'espace et les saisons. Toutefois, il serait peut-être permis de le conjecturer. Cela s'accorderait on ne peut mieux avec les tendances de l'esprit des Orientaux. D'ailleurs les Chinois, dont la symbolique semble, en grande partie, calquée sur celle des anciens Chaldéens, font soigneusement correspondre chaque plage de l'univers à une des saisons de l'année (2). C'est ce que nous nous sommes efforcé d'éta-

(1) Beudant, *Minéralogie*, p. 265 (de la collection Milne-Edwards).

(2) *Nature et ordre de succession des cérémonies prescrites par le Li-ki*, trad. de M. Stanislas Julien, dans les *Mémoires de l'Institut royal de France, Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XVI, p. 43 et suiv.

blir dans un précédent travail. Si l'on accepte cette hypothèse comme conforme à la réalité des faits, Issachar présidera au centre de l'année, Gad à l'été, Dan au printemps. Enfin Nephthali aura, pour ainsi dire, l'hiver, et Azer l'automne dans leurs attributions. C'est ce que fera, du reste, ressortir le tableau suivant :

TABLEAU *de la concordance des cinq dernières pierres du rational avec les points de l'espace.*

NOM du PATRIARCHE.	GEMME à lui AFFECTÉE.	COULEUR de LA GEMME.	POINT DE L'ESPACE correspondant.	SAISON CORRESPONDANTE.
Issachar.	Agate.	Gris brun.	Centre (zénith *ou* nadir).	Milieu de l'année *ou* fin de la saison.
Gad.	Améthyste.	Rouge violacé.	Sud.	Été.
Dan.	Chrysolithe	Jaune.	Est (sud-ouest)	Printemps.
Nephthali	Onyx.	Gris blanchâtre.	Nord.	Hiver.
Azer.	Béryl.	Vert de mer.	Ouest (nord-ouest).	Automne.

Le livre de l'*Apocalypse,* ainsi qu'il a déjà été remarqué, renferme de nombreuses allusions à la vieille symbolique planétaire du monde sémitique. Les sept églises dont parle saint Jean tout au début de son œuvre sont l'image de l'Église catholique, parce que le nombre 7, le nombre divin par excellence, se trouvait lui-même pris comme le symbole du Tout-Puissant, du principe universel de toutes choses (1), mais c'est surtout dans le tableau des sept

(1) *De quelques idées symboliques,* etc., p. 202 du troisième volume des *Actes de la Société philologique.*

sceaux de la colère divine que l'analogie avec les anciennes données chaldéennes devient frappante (1).

I. A la rupture du premier sceau (2), l'on voit apparaître un cheval blanc, et celui qui le montait semblait un général victorieux courant à de nouveaux triomphes. Rappelons, à ce propos, que le blanc était chez les Chaldéens à la fois la livrée de l'occident et celle de la lune (ou du soleil avec les attributs lunaires), ainsi que du jour du lundi. On a reconnu depuis longtemps, dans ce cavalier qui monte un coursier blanc, Notre-Seigneur Jésus-Christ se préparant à soumettre le monde à sa loi. Parmi les sept âges de l'Église, il répondait, disent quelques commentateurs, à l'époque des martyrs et des persécutions qui précèdent le triomphe de l'Église, sous Constantin. Nous aurions quelque peine à partager cette manière de voir. L'ère des martyrs serait, à notre avis, mieux marquée par la teinte rouge. Les signes qui se rapportent à l'ouverture du premier sceau nous paraissent plutôt indiquer la mission temporelle du Christ, dont la fin est marquée par la réprobation du peuple juif. Le blanc est par excellence l'emblême du triomphe et de la victoire remportée sur le monde par le fils de Dieu.

II. Sitôt le second sceau ouvert, se présente un cheval roux dont la teinte rappelle évidemment celle de *Nirgal*, patron du mardi et de la planète Mars. Le cavalier qui le montait avait reçu pouvoir « d'enlever la paix de dessus la terre et de faire que les hommes s'entre-tuassent ». Aussi lui avait-on donné une grande épée. Tout ceci

(1) Brandis, *Die bedeutung*, etc., p. 267 et 268.
(2) *Apocalypse*, cap. VI et suiv.

paraît bien indiquer les temps qui s'écoulent depuis la mort du Christ jusqu'à l'avènement de Constantin, et pendant lesquels les fidèles ont à subir d'affreuses persécutions. C'est à tort, suivant nous, que l'on a voulu faire de ce coursier roux et de celui qu'il porte les emblèmes de l'hérésie arienne. Celle-ci s'attaquait plutôt aux intelligences qu'aux corps et fit couler bien moins de sang que les édits des princes païens.

III. L'ouverture du troisième sceau est signalée par l'apparition d'un cheval noir; son cavalier porte une balance à la main; aussitôt la famine se répand sur la terre. Toutefois, ordre lui est donné de ne nuire ni au vin ni à l'huile. L'animal en question correspond évidemment à Nébo, le dieu de la planète Mercure et du mercredi, dont le bleu constituait la livrée. Il n'existe pas, comme l'on sait, dans la nature, de coursiers de cette nuance, bien que dans le langage des éleveurs on donne parfois le nom de *cheval bleu* à celui qui n'est que gris pommelé. Force était donc de donner à cet animal la livrée qui se rapproche le plus du bleu, c'est-à-dire le noir. Ce verset de l'*Apocalypse* ne nous paraît pas indiquer, au moins d'une façon directe, ainsi qu'on l'a prétendu, l'invasion des barbares. Cette dernière ne constituait pas, à proprement parler, un fait religieux, et le livre de saint Jean n'a exclusivement en vue que les événements de l'histoire ecclésiastique? N'y faudrait-il pas plutôt reconnaître l'hérésie arienne? L'obscurcissement de la vérité qu'elle produisit dans les intelligences serait assez heureusement exprimée par la couleur noire, qui est celle des ténèbres. La famine exprime la privation des biens spirituels qu'elle entraîne à sa suite. S'il est défendu au

cavalier de toucher ni au vin ni à l'huile, n'oublions pas que ces deux substances, qui jouent un si grand rôle dans le cérémonial et la liturgie chrétienne, ont toujours été regardées comme le symbole du sacerdoce catholique et de son enseignement. Tout cela voudrait donc dire que, quoique l'arianisme ait mis l'Église en grand péril, au point que, suivant la parole d'un père de l'Église, le monde fut tout étonné de se trouver arien, cependant il resta toujours des docteurs et des évêques ardents à combattre l'hérésie et à la confondre.

IV. L'ouverture de ce quatrième sceau est signalée par l'arrivée d'un cheval pâle. « Celui qui était monté dessus, nous dit le prophète, s'appelait la mort, et l'enfer (ou le tombeau) le suivait; » il reçut le pouvoir de faire périr les hommes de diverses façons. Ce cheval mystérieux répond certainement à Mardouk, le génie de la planète Jupiter et du jour du jeudi. Le jaune constituait, comme l'on sait, sa livrée; toutefois, comme il n'existe pas plus dans la nature de chevaux jaunes que de chevaux bleus, on fut bien obligé de prendre la nuance de pelage qui se rapproche le plus de la nuance en question.

Les exégètes reconnaissent généralement sous ces symboles une prophétie concernant Mahomet et le progrès de l'islamisme. En effet, l'empire des Musulmans, c'est l'empire anti-chrétien par excellence, puisqu'il ne reconnaît pas la divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, tandis que les schismes et les hérésies ne constituent, pour ainsi dire, que des sectes anti-catholiques. A cet égard, on pouvait bien lui donner la mort comme emblême. D'ailleurs, suivant certains interprètes, c'est au sein du mahométisme que doit, à la fin des temps, prendre naissance

le parti de l'antéchrist; l'on n'ignore pas, en outre, que la religion mahométane a causé la destruction d'un grand nombre de chrétientés jadis florissantes. Les exemples de conversion parmi les sectateurs de l'islam sont, comme l'on sait, infiniment moins fréquents que chez les païens, et à cet égard ils se trouvent, de tous les infidèles, les plus irrévocablement assis à l'ombre de la mort.

Du reste, nous sommes loin d'avoir épuisé tout le symbolisme que contient le récit des événements accompagnant la rupture des quatre premiers sceaux. Trois d'entre eux, au moins, renferment une allusion aux fléaux qui affligent l'humanité. Le cheval rouge signifie évidemment la guerre, le cheval noir la famine, et le cheval jaune la peste ou la maladie. Rappelons à ce propos qu'aujourd'hui encore le drapeau jaune est arboré par les bâtiments qui ont la peste à bord. Quant au cheval blanc, il ne peut exprimer que la gloire et le triomphe, puisqu'il figure le Christ en personne.

Maintenant, on remarquera encore que ces quatre premiers fléaux sont seuls indiqués sous l'apparence de chevaux. Il n'en est plus de même pour les trois derniers. Quelle est la cause de cette différence? C'est, à notre avis, que les animaux en question correspondent non seulement aux quatre premiers jours de la semaine et planètes, mais encore aux points cardinaux. Le jaune, en effet, constitue bien la livrée de l'est dans la symbolique chaldéenne ; le noir, celle du nord. Le blanc y caractérise l'ouest, de même que le rouge le midi. Du reste, une trace de cette multiplicité d'attributions semble se retrouver dans le système suivi par les astrologues de l'Occident, héritiers sur ce point, sans aucun doute, des astronomes

de la Chaldée. Deux auteurs de l'antiquité mentionnent en effet l'influence exercée par les astres sur la coloration des hommes, et les seules teintes qu'ils nous citent figurent précisément au nombre de celles qui étaient attribuées aux points de l'espace. Il est vrai qu'ils ne mentionnent que trois teintes, tandis qu'il existe quatre points de l'espace, non compris le point central. Quoi qu'il en soit, d'après Johannes Lydus, c'est Mars qui produit les hommes roux, Vénus les blonds, et Jupiter les blancs. Voici ses propres paroles : « Και οἱ μεν ῥουζζατιοι ἠξιοον τοῦ Ἄρεος ειναι ; οἱ δε λευκοὶ του Διος, οἱ δε ανθηροι τὴς Ἀφροδίτης (1). Julius Firmicus, de son côté, parlant des caractères et des couleurs des hommes, dit : « Si, par l'influence pénétrante des astres, les caractères et les carnations des hommes sont distribués, et si la course des corps célestes, par une sorte de savante peinture, forme les linéaments des corps mortels, c'est-à-dire si la lune fait les hommes blancs, Mars les rouges et Saturne les noirs, comment arrive-t-il qu'en Éthiopie tous les hommes naissent noirs, en Germanie blancs, et rouges dans la Thrace (2) » ? L'expression de « rouge » ne s'appliquerait-elle pas ici plutôt à la couleur des cheveux qu'à celle de la peau ? En tout cas, nous ne saurions conclure avec un savant moderne, de ce que l'on nous affirme que les Thraces étaient rouges, qu'ils dussent appartenir à la race jaune (3). Il est bien

(1) Joannes Lydus, *De mens,* 3, 26. — Chwolsohn, *Die Ssabiez,* 2, 658. — *Die Bedeut. der Sieb. Thore,* p. 265, en note.

(2) Julius Firmicus, *Astronomicon,* lib. I, cap. I, edit. Basil., 1551, p. 3.

(3) N. Wiseman, *Discours sur les rapports entre la science et la religion révélée,* publié par M. de Genoude, 3e discours, Ire partie, p. 110, Paris, 1845.

certain que la famille thrace ou plutôt thraco-illyrienne constituait un rameau de la grande race indo-européenne (1). Peut-être la langue *schype* ou albanaise se rattache-t-elle aux vieux dialectes de la Thrace et de la Macédoine (2). Nous savons que les Phrygiens parlaient un idiome rapproché du thrace. Or, le mot *bouk*, qui, en albanais, veut dire « pain », rappelle singulièrement le βεκκες phrygien, qui a la même signification (3).

Du reste, dans les chapitres suivants de l'*Apocalypse*, où les sept âges de l'Église se trouvent figurés par autant d'anges sonnant de la trompette, le récit est pour ainsi dire coupé en deux avant la description des prodiges accompagnant le son du cinquième instrument. C'est alors qu'un aigle parcourt l'espace céleste en annonçant de nouveaux malheurs aux hommes (4), nouvel exemple de la division symbolique du nombre 7 en 4 et en 3. Elle ne paraît se pouvoir expliquer que par le motif indiqué plus haut.

V. L'ouverture du cinquième sceau, figuré par les martyrs qui ont versé leur sang pour la foi, et auxquels on donne en signe de victoire des robes blanches, correspond à Ishtar, dont le blanc est l'emblême, à l'étoile de Vénus et au vendredi. On est d'accord à voir dans ce passage de l'*Apocalypse* une prédiction de la réforme. Les saints revêtus de robes blanches sont les confesseurs qui ont péri victimes de la fureur des protestants.

(1) M. d'Arbois de Jubainville, *Les premiers habitants de l'Europe*, liv. II, chap. III, p. 167 et suiv.

(2) Pouqueville, *Voyage dans la Grèce*, t. II, chap. LXXI, p. 607 et suiv., Paris, 1820.

(3) Herodot., *Histor.*, lib. II, chap. II.

(4) *Apocalypse*, chap. VIII.

VI. Sitôt le sixième sceau rompu, de funèbres présages se manifestent : la terre tremble, la lune devient rouge comme du sang, et, ce qui est tout à fait caractéristique, le soleil apparaît aussi noir qu'un sac de crin. Rappelons-nous à ce propos Adar, patron du samedi et de la planète Saturne, dont le noir constitue la livrée. On sait le caractère sinistre attribué à ce dieu. Aussi l'âge correspondant sera-t-il une époque de douleurs et de misères. On ne sait pas au juste en quoi elles consisteront, puisque la prophétie, sur ce point, se rapporte à des événements futurs. On croit généralement que l'écrivain y fait allusion à une grande invasion de peuples infidèles qui, partis d'Orient, viendront subjuguer la catholicité et persécuter l'Église.

VII. L'ouverture du septième sceau est marquée par l'apparition d'un ange qui se tient devant l'autel, un encensoir d'or à la main, et offre à Dieu, comme un parfum d'agréable odeur, les prières de tous les saints. C'est qu'alors le temps a fini et que s'est accompli pour jamais la séparation des élus et des réprouvés. Cette période correspond, sans aucun doute, au dimanche, au jour du soleil, que dans le langage théologique on désigne ordinairement sous le nom de « jour du Seigneur ». La même symbolique semble se retrouver d'une manière bien frappante dans la série des sacrements rangés suivant leur ordre naturel. Ainsi le baptême, qui nous purifie de la tache originelle, répondra à la lune et au lundi. L'astre des nuits, en effet, est essentiellement considéré comme humide, et c'est l'eau qui, chez presque tous les peuples, passe pour l'élément de purification par excellence. Les Indous font de cet astre une espèce d'outre

remplie d'ambroisie. A mesure que les élus en boivent, l'on voit le récipient se replier sur lui-même. Ainsi s'expliquent les divers quartiers de l'astre des nuits. On la remplit de nouveau chaque mois, et c'est ce qui cause la pleine lune. N'y a-t-il pas lieu aussi d'établir une corrélation entre le blanc, livrée de l'astre des nuits, et les vêtements sans tache que portaient les catéchumènes au jour de leur baptême? La pénitence, sacrement de rigueur par excellence, ainsi que son nom seul suffit à le prouver, ne pourrait-elle pas être mise en rapport avec le dieu guerrier Nirgal, patron du mardi et de la planète Mars? L'eucharistie, qui établit une union intime entre Dieu et l'homme, nous rappelle *Nébo*, génie du mercredi et intermédiaire entre les cieux et la terre. La confirmation nous rend forts, et *Mardouk,* qui préside au jeudi, était précisément, en Chaldée surtout, le dieu de la force. Entre le mariage, qui a pour fin la propagation de l'espèce humaine, et *Ishtar,* la Vénus des Babyloniens, qui présidait au vendredi, le rapport est des plus frappants.

L'extrême-onction, le sacrement des mourants pour ainsi dire, fait songer au sinistre Adar, honoré par les Sémites de sacrifices humains. Enfin, nous ne saurions mieux comparer l'ordre qui nous élève à la dignité de ministres du Christ qu'au soleil, le plus noble des astres de notre système et l'emblême ordinaire de la divinité

TABLEAU *de la symbolique des planètes et de leurs diverses correspondances chez les Sémites et les peuples chrétiens.*

SYMBOLIQUE CHALDÉO-IRANIENNE.					SYMBOLIQUE JUDÉO-CHRÉTIENNE.					
Dêités planétaires chez les Chaldéens.	Planètes correspondantes.	Jours de la semaine correspondants.	Couleurs correspondantes.	Métaux correspondants.	Jours de la création.	Pierres du rational.	Patriarches correspondants.	Couleurs de la gemme.	Ouvertures correspondantes des sept sceaux d'après l'Apocalypse.	Sacrements correspondants.
Shin *ou* Shamash.	Lune *ou* Soleil.	Lundi.	Blanc d'argent.	Argent.	Création du firmament et de l'atmosphère.	Émeraude.	Lévi *et* Siméon.	Vert.	Apparition du cheval blanc.	Baptême.
Nirgal.	Mars.	Mardi.	Rouge.	Électrum, cuivre, fer.	Apparition de l'aride *ou* terre.	Escarboucle *ou* rubis.	Benjamin.	Rouge.	Apparition du cheval roux.	Pénitence.
Nébo.	Mercure.	Mercredi.	Bleu.	Électrum, vif-argent.	Apparition du soleil et de la lune.	Saphir.	Joseph *et* Ephraïm.	Bleu.	Apparition du cheval noir.	Eucharistie
Mardouk.	Jupiter.	Jeudi.	Jaune orange.	Étain, cuivre, bronze.	Création des oiseaux et poissons.	Jaspe.	Manassé.	Jaune orange.	Apparition du cheval pâle.	Confirmation.
Ishtar.	Vénus.	Vendredi.	Blanc.	Étain, cuivre.	Création de l'homme.	Ligure *ou* ligurite.	Zabulon.	Vert.	Apparition des martyrs vêtus de blanc.	Mariage.
Adar.	Saturne.	Samedi	Noir.	Fer, plomb.	Sabbat, jour du repos	Sardoine *ou* cornaline.	Ruben.	Rouge orange, vermillon	Obscurcissement du soleil.	Extrême-Onction.
Shamash *ou* Shin.	Soleil *ou* Lune.	Dimanche.	Jaune d'or.	Or.	Création de la lumière.	Topaze.	Juda.	Jaune.	Prières des saints offertes dans un encensoir d'or.	Ordre.
	Point cent^l (zénith *ou* nadir).	.....	.....	.....	.....	Agate.	Issachar.	Gris brun.		
	Sud.	.....	.....	.....	.....	Améthyste.	Gad.	Rouge violacé.		
Shadou.	Est.	.....	.....	.....	.....	Chrysolithe	Dan.	Jaune.		
	Nord.	.....	.....	.....	.....	Onyx.	Nephthali.	Gris blanchâtre.		
Martou.	Ouest	.....	.....	.....	.....	Béryl.	Azer.	Vert de mer.		

Peut-être quelques lecteurs, par un scrupule fort honorable d'ailleurs, hésiteront-ils à partager notre manière de voir en ce qui concerne la symbolique des livres saints. D'abord, nous dira-t-on, elle n'a point été adoptée par les saints Pères ni les exégètes les plus autorisés. En second lieu, ces combinaisons de nombres et autres éléments emblématiques présentent quelque chose de trop puéril pour que les rédacteurs des livres saints aient pu consentir à y avoir recours. Enfin, il répugnerait à tout croyant sincère de chercher ainsi dans les cultes païens une partie si considérable des origines du christianisme. Et puis, ce rôle quasi-astronomique assigné aux patriarches serait-il compatible avec ce que nous savons de l'inspiration des livres saints et de leur véracité historique ?

Ces objections sembleraient bien sérieuses, sans doute, si elles étaient fondées ; mais nous croyons, pour notre part, qu'il est facile d'y répondre.

En premier lieu, contester la présence dans divers passages de nos livres saints d'une symbolique très-analogue, somme toute, à celle des Chaldéens, c'est, à notre avis, contester l'évidence. Ils en sont pour ainsi dire remplis, et nous en trouvons presque à chaque page d'incontestables réminiscences. Alléguer le hasard serait évidemment, ici, donner une fort mauvaise raison. A lui seul il n'a pu produire de telles coïncidences, et il faut bien reconnaître, à cet égard, que nos écrivains sacrés ont agi en vertu d'un plan parfaitement arrêté à l'avance.

En second lieu, si les saints Pères n'ont pas exposé avec autant de détails que nous l'avons fait certains des principes de la symbolique biblique, néanmoins ils ont bien souvent reconnu la valeur emblématique à assigner à différents

nombres, ainsi qu'à des passages tout entiers de nos Écritures. Maintenant, on ne saurait leur reprocher d'avoir été quelquefois insuffisamment renseignés sur des questions qui sont spécialement du domaine de l'archéologie. Enfin, comme il a déjà été observé plus haut, notre rituel catholique, dont on ne songera certes pas à révoquer en doute l'autorité, renferme une allusion bien évidente à la valeur emblématique des pierres du rational, toutes fondées sur les données chaldéennes.

Passons maintenant aux reproches de puérilité. Il ne nous paraît pas mieux établi que les autres. Évidemment, les patriarches, auxquels la Bible ne nous dit pas qu'aucune forme nouvelle de culte ait été révélée, ne laissaient pas cependant, sans doute, d'observer certaines pratiques religieuses. Ce qu'il y a de plus probable, c'est qu'ils avaient dû imiter d'une façon plus ou moins complète le cérémonial en vigueur au sein de la Chaldée, pays dont ils étaient originaires, ce qui ne signifie point, à coup sûr, qu'ils fussent restés polythéistes. Ne voyons-nous pas, par exemple, Moïse, que personne vraisemblablement n'accusera d'idolâtrie, emprunter, sur l'ordre de Jehovah, à l'Égypte païenne le costume des prêtres d'Israël et jusqu'à certaines pratiques du culte ? En définitive, la divinité, lorsqu'elle daigne s'adresser aux hommes, doit naturellement leur parler un langage que ceux-ci puissent comprendre, se prêter dans une certaine mesure à leurs usages, leurs coutumes et leurs modes d'expression des idées. Cela n'est guère aujourd'hui contesté, même par les théologiens les plus orthodoxes. Il y a plus, ce principe était même un de ceux qu'admettaient déjà nos plus anciens interprètes des livres saints.

Maintenant, l'usage qu'avaient fait les patriarches de ces symboles, d'origine païenne, ne suffisait-il pas à les rendre réellement respectables et à leur imposer un caractère sacré ? Quoi d'étonnant, par exemple, à ce que le nombre 7, qui n'était d'abord que celui des déités planétaires, ait fini par jouer un grand rôle, tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament, où il est pris généralement (sinon toujours) comme emblême du Dieu unique et de la toute-puissance créatrice ? Avouons-le, il n'y a rien là absolument qui sente la puérilité.

Cet emploi de procédés artificiels ne saurait, ce nous semble, être invoqué contre l'authenticité des récits bibliques. Prenons par exemple le récit mosaïque concernant l'histoire de la création. Si l'on veut examiner impartialement les choses, il sera assez difficile de ne pas reconnaître, dans les sept jours entre lesquels l'auteur sacré répartit l'œuvre du Très-Haut, une réminiscence du vieux septennaire chaldéen. Cela empêche-t-il le récit mosaïque d'être d'accord avec la science positive ? Il en va de même pour les détails les plus minutieux en apparence de la vie des patriarches, détails dont l'exactitude se trouve souvent confirmée par les découvertes les plus récentes de la science. Rappelons, à ce propos, l'histoire de la vie d'Abraham, dont certains exégètes ont prétendu ne faire qu'une simple légende sans beaucoup de valeur historique. Ils s'appuyaient notamment sur le passage concernant *Chodorlaomor,* le roi d'Elam, dont l'existence leur semblait plus que problématique. Et cependant, les recherches des assyriologues nous ont amenés à voir là une confirmation éclatante des récits bibliques. Ce prince, en effet, faisait, comme son nom l'indique assez, partie de

la dynastie *khoudouride,* d'origine susienne (1). Or, précisément les inscriptions cunéiformes nous attestent les conquêtes faites par celle-ci, vers le temps d'Abraham, dans l'Asie occidentale. L'on pourrait penser tout au plus que cette préoccupation du symbolisme a parfois poussé les écrivains sacrés à grouper certains faits de la façon qui leur paraissait la plus conforme au but qu'ils voulaient atteindre; mais, en définitive, grouper les faits, les choisir, ce n'est pas du tout la même chose que les altérer ou les travestir. De ce que les Orientaux avaient une autre façon que nous de comprendre l'histoire, il ne s'ensuit nullement qu'ils méritent d'être traités de menteurs. Rien ne serait plus facile, si on le voulait, que d'arranger les événements de l'histoire moderne de façon à produire ces combinaisons emblématiques, si familières aux anciens, et cela sans dénaturer les faits.

Ce qui, espérons-le, pourra achever de réconcilier les plus scrupuleux interprètes avec notre manière de voir, et de la disculper du reproche de puérilité, c'est que ce symbolisme lui-même apparaît dans maints passages des deux testaments comme une source de poésie et un élément de perfection littéraire. Tout le monde est d'accord pour vanter la beauté du livre de l'*Apocalypse,* la grandeur des images, la sublimité du style employé par l'auteur. Or, à quoi tiennent toutes ces beautés, en grande partie du moins, sinon aux principes de symbolisme qui y sont contenus? Je ne sais si nous sommes dans l'erreur, mais, en définitive, les prophéties de saint Jean seraient bien loin d'offrir le même charme et le même

(1) M. l'abbé Vigouroux, *Le patriarche Abraham,* § III, p. 403 et suiv. du numéro d'octobre 1876 de la *Revue des questions historiques.*

caractère d'ampleur et de majesté, si elles étaient rédigées dans le style prosaïque et terre à terre de nos historiens contemporains.

Enfin, et c'est sur ce point que nous appellerons d'une façon toute spéciale l'attention du lecteur, si, comme nous l'avons déjà dit dans un précédent travail, les calculs de la cabbale trouvent souvent leur origine dans ceux du calendrier, il s'en faut cependant que cette assertion puisse être regardée comme toujours adéquate à la réalité des faits. Qui a sondé les mystères de la nature et les secrets de la puissance créatrice? Ne pourrait-il pas y avoir, sur quelques points de cette symbolique des nombres, certaines lois cachées s'imposant à son insu à l'intelligence de l'homme? Et pour ne citer qu'un exemple, le caractère hiératique du nombre 7 proviendrait-il uniquement du culte rendu aux génies des jours de la semaine? Mais alors il ne devrait avoir d'importance spéciale que chez les Sémites qui, les premiers, distinguèrent les planètes des étoiles fixes et se servirent du comput hebdomadaire. Et d'ailleurs, est-il bien certain que la valeur sacrée de ce nombre ne soit pas antérieure à l'adoption même de la semaine? On a quelques raisons de croire le contraire, et dans cette hypothèse le soleil et la lune n'auraient été comptés au rang des planètes que pour parfaire le chiffre en question. C'est ainsi que les Indous, par suite de la vénération spéciale que leur inspirait le nombre 9, ont ajouté deux planètes invisibles à celles du système chaldéen (1). Au contraire, les Égyptiens, dont

(1) L. Bâtissier, *Histoire de l'art monumental*, liv. I, p. 13, Paris, 1845. — Langlès, *Monuments de l'Indoustan*, t. II.

l'astronomie semble renfermer quelques traces d'archaïsme plus prononcées que celle de Babylone, comptent cinq planètes seulement (1), parmi lesquelles ne figurent ni l'astre de la nuit, ni celui du jour. On a prétendu retrouver dans le culte de la constellation de la Grande-Ourse, formée de sept étoiles, l'origine du caractère sacro-saint attribué au septennaire (2). Toute la question se réduit à savoir si ce culte d'un groupe d'astres n'a pas, au contraire, pour cause le culte religieux dont le nombre 7 aurait lui-même été antérieurement l'objet.

Ce qui nous induirait à adopter cette dernière hypothèse comme plus conforme à la réalité des faits, c'est que le nom du nombre 7 est à peu près le seul qui se retrouve presque le même au sein d'une grande quantité de dialectes appartenant à des groupes linguistiques totalement différents. On ne saurait guère admettre qu'il n'y ait là que la trace d'un emprunt fait aux idiomes sémitiques. En effet, les dialectes caucaso-transgangétiques, altaï-ouraliens, indo-européens même, avaient sans doute commencé à vivre d'une vie individuelle avant que les Sémites ne se fussent séparés du tronc chamitique, avant qu'il n'y eût, par conséquent, des langues sémitiques. L'on dirait, en vérité, que le nom du nombre 7 est un débris du lexique d'un idiome primitif, commun sinon à toute la race humaine, du moins à une grande partie des premières populations de l'Ancien-Monde, et qui ne se serait fidèlement conservé dans les dialectes d'un âge postérieur qu'en raison de la valeur hiératique toute spéciale attribuée à ce chiffre.

(1) M. l'abbé Auler, *Histoire et théorie du symbolisme religieux*, t. I, chap. VI, p. 148.

(2) *Essai de commentaire sur Bérose*, § XVII, p. 387.

C'est ce dont on pourra, au reste, juger par la liste suivante :

I. Langues caucaso-transgangétiques. — Mingrélien, *schqwithi;* géorgien, *chwiti;* souane, *ischgwid.*

Moan *ou* péguan, *djed ;* papé, *tchet ;* tayay, *sayt ;* chinois (mandarinique), *tshi ;* chinois de Canton, *zat ;* sino-japonais, *tsits.*

II. Langues altaï-ouraliennes. *a.* (Famille mongole.) — Mongol propre, *yidi ;* khalka, *yédi ;* kalmouk-dzoungare, *djide.*

b. (Famille turke). — De Tobolsk, *sitte ;* tchazi, *sett ;* tchoulinien, *setté ;* yenisséisque, *djuti ;* téléoute, *djeti ;* kirghise, *setti ;* osmanli, *yédi ;* yakoute, *tsétê ;* tschouwasche, *tsitsché.*

c. (Famille samoyède.) — Tass, *djeldi ;* narym, *djeldyou*

d. (Famille ougro-finnoise.) — Finnois *ou* suomi, *saitsemaen ;* esthonien, *tseitsé ;* mordvine, *djicem ;* permien, *djicim ;* vogoule, *djata ;* ostyak, *thâbet.*

III. Langues ibéro-euskariennes. — Basque, *zazpi.*

IV. Langues sémito-khamites. *a.* (Famille khamitique.) — Vieil égyptien, *sashph ;* shelluh, *sad ;* kabyle, *set.*

b. (Famille sémitique.) — Hébreu, *sibéah ;* syriaque, *sabao ;* chaldéen, *sabaa ;* arabe, *sabaah ;* maltais, *séba ;* éthiopien, *sabaatu ;* tœgray, *subate ;* amharinga, *subhat.*

V. Langues indo-européennes. *a.* (Famille indienne.) — Sanskrit, *sapta ;* pali, *satta ;* hindoustani, *sât ;* goudjerati, *sat.*

b. (Famille letto-slave.) — Lithuanien, *septini ;* letton, *septing ;* vieux slavon, *sédm ;* russe, *sem ;* polonais, *siédm.*

c. (Famille germanique.) — Gothique, *sibun;* norrain, *siœ;* anglo-saxon, *seofon;* néerlandais, *zeven.*

d. (Famille gréco-latine.) — Albanais *ou* schype, *state, sétat;* catalan, *set;* dial. limousin, *sep;* roumain, *chéapté.*

e. (Famille celtique.) — Irlandais, *séacht;* écossais, *séachd;* manx, *shiaght.*

IV

SYMBOLIQUE DE L'EXTRÊME ORIENT.

Les deux grands centres primitifs de civilisation semblent avoir été, d'une part, la vallée du Nil, et de l'autre la Chaldée. C'est là que, par suite de certaines dispositions particulières de sol et de climat, semble s'être accomplie, dès l'aurore des temps géologiques actuels, la transition de la vie pastorale à la vie agricole (1). Aussi, l'influence de ce double foyer a-t-elle été des plus considérables sur le reste de l'univers. Il y a longtemps que l'on a signalé les emprunts faits tant par notre Occident que par l'Inde et la Chine antiques aux races de l'Égypte ou de la vallée de l'Euphrate. L'étude de la symbolique chaldéenne viendra confirmer tout ce que nous savions déjà à cet égard. On peut dire que dans tout l'extrême Orient elle a conservé une physionomie bien incontestablement chaldéenne ; c'est ce que nous allons nous efforcer de démontrer dans le présent chapitre.

(1) M. Ch. Ploix, *Des origines de la civilisation.* (Extrait du *Bulletin de la Société d'anthropologie,* séance du 6 juillet 1871.)

I. *Inde.* — Il est fort douteux que les premiers ancêtres de la race indo-européenne aient songé à distinguer les planètes des étoiles fixes.

Cette distinction n'est point encore indiquée dans les Védas, et la seule planète à laquelle ces hymnes donnent un nom spécial, c'est naturellement Vénus, considérée comme présidant au lever et au coucher du soleil, et voulant résister à la puissance d'Indra. Ceci nous prouve du moins que les Indous de ces époques reculées en étaient déjà arrivés à reconnaître l'identité de l'astre qui apparaît le premier sur la voûte céleste après la chute du jour avec l'étoile du matin. D'un autre côté, c'est à peine si la littérature védique nous parle des douze mois, et aucune des constellations n'y a reçu de dénominations particulières (1). Ce qui est bien certain, c'est que les planètes ne sauraient passer pour des divinités védiques. Même dans les poèmes épiques qui, cependant, nous reportent à une époque plus récente, elles ne constituent point encore, à proprement parler, des dieux. Les deux plus brillantes d'entre elles, à savoir Vénus et Jupiter, sont fils des *Richis* védiques et frères, par conséquent, des *Richis* humains. *Boudha,* génie de la planète Mercure, y est donné comme fils de *Tchandra* ou la Lune. Ajoutons que ce n'est que dans des monuments évidemment postérieurs aux Védas que nous le trouvons mentionné pour la première fois (2). Quant à l'influence attribuée aux planètes sur les destinées humaines par les Indous, il

(1) M. C. Flammarion, *Les mondes imaginaires et les mondes réels,* chap. I, p. 185, Paris, 1866.

(2) Christian Lassen, *Indische alterthuemskunde,* t. III, p. 825 et suiv., Bonn, 1848.

convient de voir là une donnée d'époque relativement récente et empruntée à l'Asie occidentale.

Quoi qu'il en soit, voici le tableau des couleurs aujourd'hui affectées dans la péninsule hindostanique aux déités planétaires, le même nom se trouvant d'ailleurs appliqué aussi bien à la planète qu'au génie qui la gouverne :

1° *Sourya* (1) ou le *Soleil* est peint sous les traits d'un homme d'un rouge vif, ce qui se rapproche un peu de la teinte dorée que lui assignent des astrologues de l'Asie occidentale. Il préside au dimanche.

2° *Tchandra* ou la *Lune* est peint avec les cheveux épars et habillé de blanc. Il est assis sur un lotus et préside au lundi.

3° *Moundala* ou *Mars* est rouge et vêtu d'étoffes rouges. Un mouton lui sert de monture, et il préside au mardi.

4° *Boudha* préside à la planète *Mercure* et au mercredi. Nous ignorons la nuance des vêtements que porte ce génie. C'est du reste le seul qui soit dans ce cas. Par analogie avec ce que nous savons de la symbolique chaldéenne, il est permis de le supposer habillé de bleu. Lorsque sa planète, ce qui arrive souvent, est séparée ou éloignée du soleil, cela passe pour un présage de famine. Les Indiens supposent cet astre à 800,000 lieues au-dessus de Vénus (2).

5° *Vrihaspati* ou *Jupiter,* qui préside au jeudi, est de couleur jaune. C'est la teinte affectée au *Mardouk* chaldéen, patron du même jour et de la même planète.

6° *Chakra* ou Vénus, génie du vendredi, a des vête-

(1) De Marles, *Histoire générale de l'Inde ancienne et moderne*, t. II, chap. III, § I.

(2) Fr. Noël, *Dict. de la fable*, art. *Boudha*, Paris, 1803.

ments blancs. On doit le rapprocher de l'Ishtar babylonienne.

7° Enfin arrive *Çani* ou *Sani* (Saturne), dont le nom rappelle un peu celui d'*Adar* de la Chaldée. On le peint noir ou bleu ; il préside au samedi. La planète passe pour la plus néfaste de toutes. Elle punit les hommes pendant leur vie et ne s'approche d'eux que pour leur faire du mal. Les astronomes indous la placent à 80,000 lieues au-dessus de la planète *Vrihaspati* ou Jupiter. Aussi, Çani est-il fort redouté. On le représente d'ordinaire avec quatre bras, monté sur un corbeau et entouré de deux couleuvres faisant un cercle autour de sa tête (1). Les quelques détails dans lesquels nous venons d'entrer suffisent à faire voir les nombreux points de contact existant entre l'astrologie de la Chaldée et celle des rives du Gange. On y trouvera la confirmation, on ne peut plus complète, des idées de Lassen, relativement à un emprunt fait par les Indous aux Sémites de la vallée de l'Euphrate. Nous ne dirons qu'un mot en passant de l'état des connaissances astronomiques chez les anciens peuples européens de souche aryenne. Ils semblent avoir été moins avancés, sous ce rapport, que les Indous des temps védiques. Homère et Hésiode, par exemple, ne connaissaient certainement pas l'identité de l'étoile du matin et de l'étoile du soir ou du berger, et ils faisaient de la planète Vénus deux astres différents, suivant qu'elle annonçait le lever ou le coucher du soleil. Ils lui donnaient dans le premier cas le nom de Εωσφορος (Lucifer, qui amène l'aurore), et dans le second celui de Ἕσπερος (astre du soir) (2). D'après Pline, ce serait à

(1) Fr. Noël, *Dict. de la fable*, art. *Sani*.
(2) Brandis, *Die bedeutung*, etc., p. 270.

Pythagore, et suivant d'autres à Parménide que reviendrait l'honneur d'avoir reconnu que ces deux prétendus astres n'en constituent réellement qu'un seul. Il serait fort possible que les sages en question se soient bornés à s'attribuer le mérite d'une découverte à eux révélée par les astronomes de l'Asie occidentale. Du reste, les Grecs, jusque vers le IVe siècle avant notre ère, ignoraient certainement la symbolique astronomique de la Chaldée. Les noms que portent chez eux les corps planétaires n'ont rien à faire avec ceux des dieux et ne rappellent guère que l'aspect spécial de l'astre; ce sont : 1° φαίνων, littéralement « qui apparaît, se montre », pour Saturne; 2° φαέθων, littéralement « brillant », pour Jupiter; 3° πυροεις, littéralement « enflammé », pour Mars ; 4° στίλβων, littéralement « luisant », pour Mercure. Nous avons déjà vu les deux noms portés par la planète Vénus. Les noms de déités appliqués aux planètes n'apparaissent pour ainsi dire que successivement et petit à petit. Platon désigne déjà Mars comme τὸ ἱερον ἑρμῶ λέγομενον, tandis qu'il conserve à Vénus celui d'ἑωσφορος qui est primitif. Aristote, le premier, nous donne la série complète des sept noms de déités appliqués aux sept planètes. Avant la conquête d'Alexandre, qui ouvrit, pour ainsi dire, l'Occident à l'influence sémitique, on ne trouvait guère, en Grèce, trace de l'usage de la semaine. Sans doute, les Phéniciens ou Chananéens qui fondèrent Thèbes le connaissaient bien, mais il disparaît complètement à la suite de la conquête hellénique. Jusque-là, les Hellènes paraissent avoir suivi certains principes astrologiques peut-être empruntés à l'Égypte. Hérodote nous rapporte des riverains de la vallée du Nil qu'ils attribuaient chaque mois aussi bien

que chaque jour à un génie spécial ou *Décan,* et qu'ils tiraient l'horoscope de chaque homme d'après l'astre présidant au jour qui lui avait donné naissance. Il ajoute que les poètes grecs, eux aussi, pratiquaient le même art. Grecs et Égyptiens s'accordent donc sur un point: c'est qu'ils n'établissent pas de corrélation entre les jours et les planètes. A cet égard, le système par eux suivi diffère essentiellement du système babylonien. M. Brandis pense qu'Hérodote applique ce titre de « poète » à ceux-là seulement qui, comme Hésiode, donnent une liste complète de jours avec leur valeur faste ou néfaste. Ajoutons que la semaine sémitique se trouvait, sur les bords du Nil, remplacée par une période de dix jours. L'opinion émise par Lassen, sous une forme hypothétique il est vrai, que la période hebdomadaire pouvait bien avoir une origine égyptienne, nous semble donc on ne peut moins admissible.

Dans la Perse zoroastrienne, on trouve un système différant à la fois de celui de la Chaldée et de celui de l'Égypte, mais dont l'origine ne nous est pas connue. Chaque jour du mois se trouve placé sous la protection d'un génie différent. Mais, pour en revenir à la différence de la semaine dans notre Occident, elle ne commença à être en usage à Rome que vers la fin de la République.

2° *Chine* et *Japon.* Le *Chou-King,* ouvrage dont la rédaction définitive paraît remonter au temps de Confucius, renferme certaines traces d'un symbolisme évidemment emprunté aux peuples de l'Asie occidentale. Il nous parle par exemple d'un instrument de musique, réputé sacré, dont la partie supérieure bombée figurait le ciel. Elle était munie de sept cordes représentant, sans aucun

doute, les sept planètes. Quant à la partie inférieure du même instrument, qui était plate, elle passait pour l'image de la terre et se trouvait munie de quatre cordes, emblêmes, à coup sûr, des quatre points de l'horizon (1). Suivant toutes les apparences, la place du point central était occupée par la table d'harmonie. En tout cas, nous retrouvons ici la division du nombre 12 en 7 et 4 ou 5.

Le nombre 7 figurant le ciel, parce qu'il était celui des planètes, d'après les astronomes de ce temps-là, le 12, résultat de l'addition du 7 avec le 5, devait nécessairement représenter l'univers ou plutôt l'harmonie universelle, c'est-à-dire l'union du ciel avec la terre. On sait d'ailleurs, d'après les anciens Sémites, que la surface aplatie de la terre, sur les bords de laquelle posait la voûte céleste, affectait un peu la forme d'une assiette recouverte d'une cloche à fromage (2).

En tout cas, les astrologues chinois d'aujourd'hui attribuent des couleurs particulières à chaque planète (3). C'est ce dont on pourra juger par le tableau suivant :

1° Saturne. Orange.
2° Soleil. Blanc.
3° Lune. Bleu foncé, noir.
4° Mars. Rouge.
5° Mercure. Noir.
6° Jupiter. Vert.
7° Vénus. Blanc.

On remarquera que le blanc (au lieu du jaune d'or) constitue la livrée du soleil. C'est qu'à la Chine le métal

(1) *Actes de la Société philologique*, p. 221, t. VI.

(2) Diodore de Sicile, II, 31. — M. Fr. Lenormant, *La magie chez les Chaldéens*, chap. IV, p. 141 et suiv., Paris, 1874.

(3) Chalmers (John) A. M. *The origin of the Chinese*, p. 24 et sq. (Truebner et Comp., 1870.)

qui a le blanc pour emblême correspond à l'astre du jour. Si le bleu foncé ou noir se trouve affecté à la lune, n'oublions point la connexité établie par les habitants du Céleste-Empire, aussi bien que par beaucoup d'autres peuples, y compris les Indous (voy. *Rig-Véda*, hymne 105), entre l'astre des nuits et l'élément liquide. Or, un motif bien facile à comprendre fait du noir ou de l'azur le symbole naturel de l'eau. Mercure est, à la Chine, noir, au lieu d'être bleu, comme chez les Chaldéens. Mais ces deux teintes se rapprochent beaucoup l'une de l'autre et ont souvent la même valeur emblématique, comme on l'a vu dans l'explication des signes de l'*Apocalypse*. Enfin Jupiter nous apparaît peint en vert et non plus en jaune orange, mais il n'y a à cela rien de bien surprenant. D'après les astrologues du Céleste-Empire, la planète Jupiter préside spécialement aux maladies de foie et de rate. Or, l'on sait que la bile et le fiel ont une teinte jaune verdâtre. Ce qui est assez remarquable, c'est que l'Anglais Lilly, lequel rédigea un *Traité d'astrologie* vers 1644, attribue la même influence que les magiciens chinois à la planète Jupiter ; aussi lui assigne-t-il les teintes vert de mer, bleue, jaunâtre ou verdâtre. L'écrivain anglais ajoute : « Saturne est froid et sec, mélancolique, terrestre ; Mars est de nature chaude et sèche; parmi les couleurs, il préside au rouge, et parmi les saveurs à l'amer, à l'acide, à ce qui pique la langue ; quant à Vénus, elle a le blanc dans ses attributions ; enfin, pour Mercure, il répond à l'eau parmi les éléments (1) ». Ces coïncidences entre la Chine et notre Occident méritent, à coup sûr,

(1) J.-F. Davis, *The Chinese*, vol. II, p. 264.

d'être signalées. Elles semblent bien tirer leur source de quelque système astrologique originaire de l'Asie occidentale, mais différent de tous ceux que les monuments nous ont révélés jusqu'à ce jour. On ne saurait guère effectivement admettre une influence directe exercée par les astrologues du Céleste-Empire sur leurs collègues d'Angleterre. En tout cas, l'on remarquera la persistance vraiment extraordinaire avec laquelle la couleur rouge reste l'emblême de la planète Mars.

Passons maintenant au Japon. L'emploi de la semaine y était inconnu, nous assure Humboldt ; toutefois, le nombre 7 apparaît quelquefois pris par ces insulaires avec une valeur cabalistique qui nous rappelle la Chaldée. D'après les historiens indigènes, les *Ten sitz daï tzin* ou « sept grands esprits célestes » auraient régné sur le Nippon pendant une suite incalculable de siècles et avant l'établissement de dynasties humaines. Les trois premiers de ces personnages ne connaissant point l'union des sexes, s'engendraient l'un l'autre d'une façon impénétrable à l'esprit humain. Y aurait-il là une vague réminiscence du mystère de la trinité ? Les quatre suivants avaient des épouses qui leur donnèrent des enfants par les procédés ordinaires (1). Conviendrait-il de voir dans ces sept personnages divins une contrefaçon des déités planétaires de la Babylonie ?

Maintenant, à quelle cause attribuer cette bizarre division du nombre 7 en deux autres, qui sont le 3 et le 4 ? Les exemples tirés de la symbolique sémitique, en ce qui

(1) Kaempfer, *Histoire du Japon*, trad. de Scheuchzer, t. I, liv. II, chap. I, p. 227, Amsterdam, 1732.

concerne la division du nombre 12, seraient de nature à nous faire supposer qu'ici les trois premiers personnages engendrés d'une façon si mystérieuse figurent spécialement la toute-puissance divine, le ciel, tandis que les autres seraient un emblême de notre monde terrestre. Le septennaire se trouverait donc pris pour symbole de l'univers entier, à peu près comme le nombre 12 dans l'Asie occidentale.

3° *Des couleurs dans leur rapport avec les divisions du temps.* La question des couleurs employées comme emblêmes chronologiques semble étrangère au sujet par nous traité dans le présent travail. Néanmoins, certaines relations avaient, suivant toutes les apparences, été établies par les peuples de l'extrême Orient et peut-être même par ceux de la Chaldée, entre les points de l'horison ou divisions de l'espace et celle du temps. Rappelons, à ce propos, le cercle partagé chez les Chaldéens en 360 degrés. Le nombre de ces derniers se trouve égal, par conséquent, à celui des jours de l'année, non compris, bien entendu, les jours complémentaires qui, dans beaucoup de calendriers, n'apppartiennent à aucun mois. En ce qui concerne la division du cercle, nous suivons aujourd'hui encore la vieille donnée babylonienne (1). Remarquons toutefois que, parmi tous les peuples connus de l'ancien monde, il n'y a guère que ceux de l'extrême Orient chez lesquels divers personnages aient été obligés de porter des costumes de couleurs différentes suivant les jours de la semaine, les mois de l'année

(1) M. l'abbé Chevalier, *L'année religieuse dans la famille d'Abraham,* p. 7 et suiv. du numéro de juillet 1873 des *Annales de philosophie chrétienne.*

ou les années du cycle. Cela dit, nous pouvons entrer en matière. M. Conn de Gabelentz, dans sa grammaire mandchoue, qu'à notre grand regret nous n'avons pu consulter, nous apprend un savant orientaliste français, M. G. Delondre, parle des couleurs cycliques des Mandchous. L'année *sin-tchéou*, par exemple, a pour emblême un taureau pâle ou demi-blanc ; *sahôn ikan*, la couleur blanche correspondant au *fer femelle* des Tibétains l'année *kia-chin*, au contraire, possède pour symbole un singe bleu ou vert ; *misaggiyan boni,* la couleur bleue ou verte, répond effectivement au « bois mâle » des Tibétains. Nous avons déjà parlé, dans un précédent travail, des couleurs dans leur relation avec les saisons chez les Chinois, et n'aurons pas à y revenir ici (1). Chez certaines autres races de la Haute-Asie, les grands ou chefs portent aussi des vêtements de nuance différente à certaines époques déterminées. Parlons d'abord de ceux qui changent d'habits suivant les jours de la semaine. Lorsque le moine Carpini (Plan Carpin) et son compagnon Étienne, envoyés en ambassade par le Pape auprès du souverain des Mongols, furent arrivés à destination, un spectacle étrange s'offrit à eux. Les grands qui venaient se présenter à l'impératrice régente apparaissaient un jour tous vêtus de pourpre rouge, le lendemain de rouge; au troisième jour, les vêtements de cette foule étaient de pourpre violette; puis, le jour d'après, on se vêtissait de très-fin écarlate ou cramoisi. L'on ne nous dit point ce qui avait lieu les jours suivants (2).

(1) Voyez *Essai sur la symbolique des points de l'horizon dans l'extrême Orient.* (Année 1876 des *Mémoires de l'Académie de Caen.*)

(2) M. Jules Verne, *Histoire des grands voyages*, chap. III, p. 62, Paris.

Si maintenant nous passons dans les régions de l'Indo-Chine, nous rencontrons un usage fort analogue. Seulement, chacun des sept jours de la semaine aura, pour ainsi dire, sa nuance particulière.

Le *Mïé-thap*, littéralement « mère de l'armée » ou général en chef des troupes de Siam, lorsqu'il entre en campagne, est tenu de revêtir chaque jour une robe de nuance différente. Voici quelle en est, pour ainsi dire, la gamme (1) :

Dimanche. Blanc.	Jeudi. Bleu.
Lundi. Jaune.	Vendredi. Noir.
Mardi. Vert.	Samedi. Violet.
Mercredi. Rouge.	

Il n'est pas certain le moins du monde que cet usage se rattache aux données du symbolisme chaldéen. L'ordre des couleurs est absolument différent, et d'ailleurs elles se trouvent rangées suivant un principe tout particulier, la série commençant par les teintes les plus claires pour continuer par d'autres qui sont de plus en plus foncées. Les habitants de Siam semblent donc procéder d'une façon tout à fait inverse de celle des anciens Égyptiens. Ceux-ci, dans leurs énumérations de gemmes ou pierreries que nous ont conservées les monuments, dans la disposition de leurs godets sur les palettes des peintres, débutaient d'ordinaire par les nuances les plus sombres et finissaient, on le sait, par les plus claires (2).

(1) Mgr Pallegoix, *Description du royaume Thaï ou Siam*, t. I, chap. x, p. 316, Paris, 1854.

(2) M. H. Lepsius, *Die metallen in den Ægyptischen Inschriften*, p. 27 et suiv. du vol. de l'année 1872 des *Abhandlungen der Kayserlischen Akademie der Wissenschaften* de Berlin (classe philosophique et historique).

Après avoir parlé des couleurs appliquées aux jours, nous passerons, au moyen d'une transition bien naturelle, à celles qui se trouvent affectées aux mois de l'année. Il n'y a guère qu'au Japon que nous ayons rencontré trace de ce symbolisme, et encore ne paraît-il guère avoir que l'importance d'une mode, d'une fantaisie de costumier, dans un pays, du reste, où, jusqu'à ces derniers temps, modes et costumes variaient peu.

Lors, par exemple, qu'une Japonaise d'un certain rang entrait en ménage, il était regardé comme de bon ton que, dans la première année qui suivait son mariage, chaque mois elle s'affublât, pour ses visites de cérémonies, d'une robe dont la teinte et les dessins se trouvaient en relation avec la saison. C'était une preuve d'aisance ou même de fortune, puisqu'on attestait ainsi n'être pas obligée de regarder au renouvellement mensuel du vestiaire (1).

Quoi qu'il en soit, le premier mois de l'année japonaise, qui correspond à peu près à notre mois de février, la nouvelle mariée se vêtissait d'une robe bleue brodée de tiges de jasmin et de bambou.

Le deuxième mois, la robe était vert de mer, ornée de fleurs de cerisier et à carreaux.

L'habit du troisième mois était rouge clair ; ses ornements consistaient en branches de saule et de cerisier.

Pendant le quatrième mois, la dame se prélassait dans une robe gris perle. Un coucou, oiseau regardé comme de bon augure au point de vue conjugal, s'y trouvait peint ou brodé.

(1) M. E. Fraissinet, *Le Japon contemporain*, chap. VII, § X, p. 135, Paris, 1857.

Le costume du cinquième mois était d'un jaune clair, avec une broderie de feuilles d'iris et autres plantes aquatiques.

Pour le sixième mois, on mettait un costume orange clair, chargé de dessins figurant des melons d'eau. C'est que l'on était effectivement alors dans la saison des pluies.

L'étoffe du vêtement affecté au septième mois était blanche et mouchetée de *kounatis,* plante dont les fleurs rouges affectent la forme de clochettes.

L'on réservait pour le huitième mois le rouge parsemé de feuilles de *mimasi* ou prunier du Japon, et pour le neuvième le violet, agrémenté de fleurs de matricaire.

La robe que portait la mariée au dixième mois de l'année devait passablement ressembler à un tableau rustique. Elle laissait voir sur un fond olive des champs couverts d'épis moissonnés et interrompus par des chemins et des sentiers.

Enfin les deux derniers mois avaient pour livrée, le onzième une robe noire brodée de caractères signifiant glace et froid, et le douzième une robe pourpre chargée de signes idéographiques indiquant l'hiver.

On voit facilement à quel ordre d'idées sont empruntés les divers emblêmes ; remarquons toutefois l'influence incontestable de la symbolique chinoise, héritière à cet égard de la symbolique sémitique, dans le noir pris comme signe du froid, du nord et de l'hiver (1).

Nous avons déjà parlé dans un précédent travail de la nuance diverse des vêtements que porte l'empereur de

(1) Le *Li-ki ou Mémorial des rites,* trad. de M. J.-W. Caltery, p. 7, Turin, 1853. — Pauthier, *Les livres sacrés de l'Orient,* p. 146, col. 2, Paris, 1842.

Chine, suivant les saisons. Il est en vert au printemps, en rouge pendant l'été, en blanc pendant l'automne, en noir lorsque l'hiver est arrivé. Enfin, pendant les lunes complémentaires, il revêt un manteau jaune, cette couleur étant l'emblême du point central et du milieu de l'année.

Chez les *Khmêrs* ou Cambodgiens, une teinte spéciale dans les habits des anges répond non plus seulement à une saison, mais encore à une année différente. Malheureusement, nos renseignements à cet égard sont bien loin de se trouver complets. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que, d'après les faiseurs d'almanachs du Cambodge, l'ange ou génie *Réac-bôc*, habitant du paradis appelé *Moha-réac-chica,* et protecteur des hommes et des animaux pour l'année 1865, se trouve vêtu de noir. Au contraire, le génie *Tiva-tivéâ-maha-sangcran*, qui est descendu du ciel tout exprès au commencement de 1866 pour protéger les anges, hommes et animaux, pendant le cours de cette année, serait tout de rouge habillé (1).

Nous avons des renseignements plus complets en ce qui concerne les Mongols et les Mandchous. La première année de leur cycle décennal est désignée par l'épithète de *verte,* et la seconde par celle de *verdâtre*. La troisième s'appelle l'année *rouge*, et la suivante l'année *rougeâtre*. Puis arrivent dans leur ordre de succession régulière les années *jaune* et *jaunâtre*, *blanche* et *blanchâtre, noir* et *noirâtre* (2). La nuance franche caractérise toujours ainsi

(1) M. L. Feer, *Études cambodgiennes,* p. 215 et 218 du numéro février-mars du *Journal asiatique,* année 1877.

(2) Gaubil, *Observations mathématiques,* II, 135, Paris, 1732. — M. Ch.-G. Leland, *Fu-sang or the discovery of America,* chap. IV, p. 40, et chap. VI, p. 53, London, 1875.

l'année paire, tandis que l'année impaire est marquée par une teinte affaiblie. Ne conviendrait-il pas encore de voir là une preuve nouvelle de la supériorité attribuée aux chiffres impairs sur les autres? On a déjà fait ressortir l'affinité qui se manifeste entre le procédé usité par les Tartares et l'une des coutumes en vigueur chez les peuples du *Fou-Sang,* région qui doit incontestablement être cherchée sur la côte ouest de l'Amérique du Nord. Le noble *Ichi* ou prince de ce pays portait des vêtements de nuances différentes à chacun des *biennia* du cycle de dix ans, bleus pendant le premier, rouges pour le deuxième, puis jaunes, blancs et noirs (1). L'accord semble aussi complet que possible à cet égard entre les nations de l'extrême Orient et les *Fousanais*, et nous verrions volontiers là une preuve de rapports ayant existé entre les deux continents bien avant Colomb.

Ajoutons que chez d'autres populations encore de l'Amérique, on retrouve, sinon l'usage de changements de couleurs dans les vêtements suivant les années du lustre, du moins une corrélation fort intime, établie entre les points de l'espace et les années du cycle, tous également marqués au moyen de nuances spéciales. Ainsi, au Mexique, l'hiéroglyphe *tochtli* (*conejo* ou lapin), ainsi appelé parce qu'il consistait en un lapin sur fond d'azur, marquait, à la fois, le sud et la première année du lustre de quatre ans. L'on donnait pour signe à l'orient et à la deuxième année le caractère *acatl* (canne, roseau), consistant en une canne sur fond rouge. Le nord et la troisième

(1) M. Karl. Friedr. Neuman, *Mexiko in fuenften Jarhundert unser Zeitrechnung nach Chinesischen quellen,* dans l'*Ausland* de 1845, nos 165 et 168.

année avaient pour emblême le *tecpatl*, c'est-à-dire la pointe de lance en obsidienne sur fond jaune. Enfin, l'on appliquait à l'occident aussi bien qu'à la dernière année cyclique le caractère *calli* ou *cagli* (maison) dans un champ vert (1).

De même au Yucatan, les *Bacabs* ou génies des points de l'horizon présidaient à la fois à une couleur, à une des années cycliques et à l'un des jours complémentaires. Seulement l'ordre des couleurs est notablement différent. C'est ce que fera comprendre la liste suivante :

I. *Kanal bacab* (génie jaune). Sud. 1er jour complém. 1re année.
II. *Chacal bacab* (génie rouge). Orient. 2e jour complém. 2e année.
III. *Zacal bacab* (génie blanc). Nord. 3e jour complém. 3e année.
IV. *Ekel bacab* (génie noir). Ouest. 4e jour complém. 4e année (2).

Malgré certaines différences que l'on devait, du reste, s'attendre à rencontrer chez des peuples ayant longtemps vécu séparés les uns des autres, nous reconnaissons dans tous ces systèmes le fruit d'une inspiration commune et l'indice de l'influence exercée par les Asiatiques sur les civilisations primitives de la race rouge.

H. de Charencey.

(1) Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, lib. VI, cap. II, p. 258 et suiv., Barcelona, 1591. — Gemelli-Carreri, *Giro del mundo*.

(2) Landa, *Relacion de las Cosas de Yucatan*, avec traduction par M. l'abbé Brasseur de Bourbourg, § XXXIV et suiv., p. 203 et suiv.

ESQUISSE

D'UNE

GRAMMAIRE RAISONNÉE DE LA LANGUE ALÉOUTE

D'APRÈS LA GRAMMAIRE ET LE VOCABULAIRE DE IVAN VÉNIAMINOV (1).

INTRODUCTION.

« J'avouerai sans détours au lecteur que, si je n'avais la conviction qu'il vaut mieux faire un livre médiocre sur ce qu'on sait et que d'autres ignorent, que de garder égoïstement son petit savoir pour soi-même, je n'aurais jamais entrepris la grammaire d'une langue sauvage qui, d'ailleurs, aura bientôt cessé d'exister, d'autant que mes connaissances en cette langue sont loin de justifier la prétention de l'enseigner (2) ».

(1) *Opyt Grammatiki Aléutsko-Lisjevskago Jazyka, Svjaščennika I. Veniaminova*, S. Peterburg, v tipografii imperatorskoj akademii Nauk, 1846.

(2) *Op. cit.*, préface, p. xv.

Il est difficile au lecteur de ne pas être pris de sympathie pour un auteur qui se présente à lui sous les auspices de paroles aussi modestement sensées. L'œuvre d'ailleurs ne dément pas le style de la préface : la Grammaire aléoute de Véniaminov est une des meilleures monographies qu'il m'ait été donné d'étudier. L'auteur n'est pas linguiste et ne prétend pas l'être, encore moins étymologiste ; on ne trouvera chez lui aucune comparaison de l'aléoute avec le javanais, le tamoul ou le bas-breton. Il se borne à nous enseigner ce qu'il sait, les rudiments de la langue des pauvres sauvages parmi lesquels il a longtemps vécu. En suivant pas à pas ce guide éclairé et consciencieux, on ne court point risque de s'égarer, et l'on peut en toute sécurité traduire dans le langage de la linguistique moderne les règles grammaticales qu'il a formulées.

L'étude de son livre est spécialement intéressante à deux points de vue. Imprimé en 1846, mais composé bien antérieurement, comme le montre la date de la préface (1834), il nous fait connaître, telle qu'il existait il y a un demi-siècle, partant dans un état de pureté relative, un idiome qui depuis lors a dû, sous des influences diverses, s'altérer et se corrompre profondément et qui, aujourd'hui, mis en présence de l'envahissant anglo-saxon par la cession de l'Aliaska aux États-Unis, ne tardera pas à disparaître, éliminé par une concurrence bien autrement redoutable que celle de la langue russe. D'autre part, la connaissance de la langue aléoute nous fournira peut-être la solution du problème de l'origine des races hyperboréennes ; en effet, s'il est vrai, comme le prétendent certains linguistes dont l'anthropologie ne contredit pas

les conjectures (1), que l'Amérique polaire ait été peuplée par une immigration asiatique, comme les îles Aléoutiennes et la presqu'île d'Aliaska sont situées sur le chemin de la Sibérie orientale aux rives du Mackenzie et au Groenland, ainsi l'aléoute serait probablement l'anneau de transition qui relierait ensemble le samoyède et l'eskimau, langues au premier abord si dissemblables.

La parenté des idiomes innoit avec le groupe ouralo-altaïque, cette conclusion que je repoussais ici même il y a un an (2), je suis encore loin de l'admettre aujourd'hui ; à vrai dire, depuis que j'ai étudié l'aléoute, elle ne me semble plus aussi insoutenable. Mais le moment n'est pas venu de la discuter. Ainsi que je l'ai fait pour l'innok, dans le même ordre, mais d'une manière plus détaillée, parce que la source où je puise est plus abondante, je me bornerai à exposer la phonétique et la morphologie de l'aléoute ; et de la connaissance raisonnée des deux langues il sera possible dès lors de tirer quelque lumière sur leur origine.

(1) « La dolichocéphalie et l'extrême hauteur de crâne (du type eskimau) diminuent en se rapprochant du détroit de Behring. Les Aléoutes et les Koloches formeraient le passage entre lui et le type samoyède ou le type mongol. » (Topinard, *Anthropologie*, 2e édition, Paris, 1877, Reinwald, p. 488.)

(2) V. Henry, *Esquisse d'une grammaire innok.* (*Revue de linguistique*, novembre-décembre 1877, p. 224.)

CHAPITRE PREMIER

PHONÉTIQUE.

§ Ier. — *Voyelles.*

Le vocalisme aléoute est assez compliqué pour que Véniaminov ait éprouvé quelque difficulté à le transcrire avec précision, malgré la riche gamme de nuances que l'alphabet slavon mettait à sa disposition. A plus forte raison la transcription en caractères latins ne peut-elle être qu'approximative. Et toutefois, il importe de se restreindre à l'emploi d'un petit nombre de lettres et de signes orthographiques, car les transcriptions où l'on veut noter toutes les nuances perdent souvent en clarté ce qu'elles gagnent en détails.

Partant de ce principe, je distinguerai en aléoute six voyelles : *a*, *e*, *è*, *i*, *o*, *u*.

a. Prononciation ordinaire. Surmonté de l'accent aigu, *á*, on le prononcera long. Dans certaines finales en *álik*, *ákin*, etc., cet *á* long permute en *é* long, auquel cas il sera transcrit *é*.

e. Sans accent équivaut à l'*e* espagnol ou à l'*é* français, pourtant avec un léger mélange du son *i*. Il est toujours bref, parce qu'en s'allongeant il permute en *i* presque pur. Il n'y a d'*é* long que celui qui provient de l'adoucissement de l'*á* et qui est fort rare.

è. Semblable à l'*è* français, et toujours un peu long, parce qu'en s'abrégeant il permute en *i* bref.

i. Long, *í*, avec une légère nuance d'*é*, ou bref, *i*, avec une légère nuance d'*è*.

o. Presque toujours fermé et long, *ó*, parce qu'en s'abrégeant il permute en *u*, ou du moins prend un son intermédiaire entre *o* et *u*.

u. Comme l'*u* allemand, mais toujours bref : en s'allongeant il permute en *o*.

Outre la longueur et la brévité ordinaires, indiquées ci-dessus, certaines voyelles sont susceptibles de recevoir : 1° un signe d'extrême longueur (accent circonflexe), assez rare, qui leur donne un accent trainant tout à fait contraire à la prononciation ordinaire de l'aléoute ; 2° un signe d'extrême brévité, plus rare encore, qui ne peut affecter que la voyelle *a* (1).

Suit le tableau des voyelles aléoutes et de leur transcription :

Valeur.	Très-brèves.	Brèves.	Longues.	Très-longues.
a	*ă*	*a*	*á*	*â*
é	»	*e*	*é*	»
è	»	»	*è*	*ê*
i	»	*i*	*í*	»
o	»	*o*	*ó*	*ô*
u	»	*u*	»	»

Observations. — A la différence de l'innok, l'aléoute n'a point de voyelles nasales.

La facile permutation, l'étroite parenté, la presque identité enfin des voyelles — *é, i,* — *è, i,* — *o, u,* est un trait commun à ces deux langues.

(1) Employant l'alphabet slavon, qui ne lui fournissait point de lettres propres à transcrire l'*i* et l'*u* consonnes (*y*, *w*), Véniaminov a dû affecter également à cet usage le signe d'extrême brévité : *ĭ*, *ŭ*.

Ni l'une ni l'autre n'offre le moindre vestige de l'harmonie vocalique qui caractérise en général les langues ouralo-altaïques. En vain voudrait-on déterminer la loi de leurs fréquentes permutations ; elles échappent à toute règle, par cela seul qu'elles ne résultent que d'altérations insensibles, de confusion entre les sons voisins les uns des autres, confusion inévitable dans toute langue où une écriture phonétique n'est pas intervenue pour fixer la prononciation.

§ II. — *Consonnes.*

	MOMENTANÉES.				CONTINUES.			
	NON ASPIRÉES		ASPIRÉES		SPIRANTES		NASALES sonores.	VIBRANTES sonores.
	Sourdes.	Sonores.	Sourdes.	Sonores.	Sourdes.	Sonores.		
Gutturales.	*k*	*g*	*kh*	*gh*	'	*x, xh*	*ṅ*	»
Palatales..	*č*	»	»	»	»	*y*	»	*lh*
Linguales..	»	»	»	»	*š*	»	»	»
Dentales...	*t*	*d*	*th*	*dh*	*s*	»	*n*	*l*
Labiales...	»	»	»	»	»	*w*	*m*	»

Dans les consonnes aléoutes ainsi disposées en tableau, l'abondance des gutturales et des dentales, et la pauvreté relative des trois autres ordres saisissent à première vue. La disposition inusitée des vibrantes est également caractéristique.

A. *Momentanées non aspirées.* — Le *č* a la même valeur qu'en croato-serbe. Sa correspondante sonore *ǧ*, fréquente en innok, manque complètement à l'aléoute.

Les gutturales ni les dentales ne requièrent d'explication. Les momentanées labiales manquent, et les Aléoutes ne peuvent les prononcer ; ils les remplacent généralement par *m* dans les mots étrangers qui se sont naturalisés en leur idiome.

B. *Momentanées aspirées.* — Cet ordre forme comme une transition entre le précédent et celui des spirantes : ainsi, par suite de l'aspiration consécutive à l'articulation gutturale, *kh, gh* ont respectivement une prononciation intermédiaire entre *k* et *x*, *g* et *x* (1) ; de même, l'aspiration donne aux dentales un son demi-sibilant qui les rapproche des consonnes correspondantes du grec moderne.

Le *kh* final, très-fréquent, dont on verra plus loin la fonction grammaticale, dégénère presque toujours en simple spirante (*x*), d'après la prononciation actuelle des Aléoutes.

C. *Spirantes.* — L'esprit doux indique une aspiration douce et faible, mais perceptible, qui n'affecte guère que les voyelles initiales. La gutturale sourde est le *x* russe, c'est-à-dire qu'elle équivaut à peu près à la jota espagnole ou au *ch* allemand précédé d'une voyelle forte. L'aspiration dont elle se complique parfois, surtout après le *č*, lui donne un son sifflant difficile à saisir.

Toutes les gutturales, y compris sans doute le *ṅ*, dont il va être question, sont reliées entre elles par un étroit rapport de parenté, que met en lumière la loi de permutation suivante : lorsqu'un mot terminé par *k, kh* ou *x*

(1) *x* = *x* russe (V. *infra*).

entre en composition avec un affixe qui commence par une voyelle, par exemple avec la particule négative *óluk*, la gutturale finale s'adoucit toujours en *gh* : v. g. *káčekh*, vent violent, *káčeghóluk*, il n'y a pas de vent.

La palatale *y* est le *j* allemand ; la linguale *ś* est le *ś* croate, comme en innok. Il n'y a ni linguale ni dentale sonore ; mais la sourde *s*, entre deux voyelles, prend un son adouci qui la fait ressembler au *z*. Même certains Aléoutes la prononcent tout à fait comme un *z* ou la chuintent en *ż* (*j* français) ; mais ces deux articulations, n'étant que dialectales, ne méritaient pas de prendre place dans l'alphabet. La labiale *w* est le *w* anglais.

D. *Nasales*. — La gutturale *ṅ* est le *ng* des finales allemandes ; les deux autres sont sans difficulté. Il paraît qu'elles s'accompagnent parfois d'une aspiration nasale malaisée à imiter, et assez peu importante du reste pour que Véniaminov ait partout négligé de la noter.

E. *Vibrantes*. — Cet ordre ne comprend que l'*l* dental ordinaire et un autre transcrit *lh*, accompagné d'une légère aspiration palatale.

L'aléoute n'a point d'*r* : comme le chinois, il y substitue l'*l* dans la prononciation des mots d'origine étrangère.

D'un aperçu élémentaire il ne s'agit pas de tirer ici des conclusions prématurées. Pourtant je ne puis m'empêcher de renvoyer le lecteur à la phonétique innok, qui a fait l'objet d'une étude antérieure. L'identité saute aux yeux ; et elle est d'autant plus remarquable que les éléments des deux langues nous sont fournis par deux écrivains différents qui se servent d'alphabets tout à fait dissemblables, qui ne connaissent, l'un que l'aléoute,

l'autre que l'innok, et qui certes n'ont jamais pu s'influencer l'un l'autre. Mêmes sons, mêmes articulations (1), mêmes permutations, et le parallélisme est si frappant qu'il s'accuse même par les dissemblances apparentes : si l'aléoute n'a point d'*r*, à la différence de l'innok, l'analyse des éléments phonétiques de cette dernière langue nous avait déjà fait soupçonner que l'*r* guttural n'y était point primitif et provenait du simple renforcement du *k ;* en aléoute nous verrons le *kh* remplir en effet la fonction du *kr* ou *rk* final, si fréquent en innok. Encore une fois, je ne prétends rien prouver ; je ne constate qu'une analogie frappante : pour en dégager l'affinité des deux langues, une étude plus approfondie sera nécessaire.

CHAPITRE II

MORPHOLOGIE.

La division du travail n'est pas seulement une nécessité sociale et économique ; elle est, nul ne l'ignore aujourd'hui, une loi universelle de développement et de progrès. Un organisme vivant est d'autant plus avancé dans l'évolution vitale que ses parties sont plus nombreuses, plus diverses, plus spécialement adaptées à telle ou telle fonction organique : telle est la loi de progression de la monère à l'homme. De même, dans les langues primitives,

(1) Sauf les momentanées labiales, lacune dont je ne me dissimule pas la gravité.

les fonctions ne sont pas encore réparties entre les thèmes qui les composent, et chacun d'eux peut, en recevant les affixes appropriés de relation, de possession, de nombre, de personnes, etc., jouer à volonté dans la phrase le rôle de substantif ou celui de verbe. Tous les noms se conjuguent, tous les verbes se déclinent, s'il est permis d'appliquer à ces idiomes rudimentaires la terminologie créée à l'usage de nos langues si perfectionnées. Il en est ainsi en aléoute : à peine y trouverait-on quelques mots invariables, jouant le rôle d'adverbes ou de conjonctions, et encore dans les premiers est-il aisé de reconnaître la plupart du temps des pronoms ou des noms pourvus d'affixes de relation. Sous le bénéfice de cette observation, que tout thème primaire est à la fois nominal et verbal, j'étudierai successivement les thèmes de l'aléoute, en tant que nominaux, c'est-à-dire formant les noms, adjectifs et pronoms avec leurs modifications numérales, relatives et possessives, et en tant que verbaux, c'est-à-dire recevant les affixes de conjugaison.

SECTION Ire

THÈMES NOMINAUX.

Les thèmes les plus simples de la langue aléoute sont en majorité dissyllabiques : les monosyllabes, tels que *čáx*, main, *sákh*, oiseau, sont assez rares ; les polysyllabes, au contraire, très-nombreux. Mais, abstraction faite de leur caractère radical ou dérivé, de leur sens général ou accidentel de nom, d'adjectif ou de participe, tous les

thèmes nominaux, sans aucune exception, ont pour caractéristique une gutturalisation finale, ordinairement *kh* ou *x*, beaucoup plus rarement *gh* ou *ṅ* : v. g., *táñakh*, eau ; *Agôghukh*, Dieu ; *čáx*, main ; *eghámanakh*, bon ; *syónakh*, ayant pris ; *'óñekh*, sœur ; *kannógh*, cœur ; *khóñ*, bosse, etc.

Constatant la présence invariable de la même articulation à la désinence nominative des noms et adjectifs, on se trouve naturellement amené à en conclure que cette finale ne fait point partie du thème ; qu'elle n'est qu'un affixe caractéristique du nominatif ; enfin que ce *kh*, devenu parfois par corruption *x* (1) ou par adoucissement accidentel *gh* ou *ṅ*, est un thème démonstratif semblable à l'*s* des finales indo-européennes. Ce qui n'était qu'une conjecture plausible pour le *rk* innok (2), qui n'affecte point toutes les finales, devient une quasi-certitude pour l'invariable gutturalisation aléoute. Il faudrait donc la retrancher pour avoir la forme du thème pur.

Ce qui ne laisse plus place au moindre doute, c'est que ce *kh* final disparaît complètement dans tous les cas où le nom reçoit un affixe quelconque, numéral, relatif ou possessif ; il n'est donc lui-même qu'un simple affixe à fonction déterminée. On a ainsi : *áda-kh*, le père ; *áda-n*, les pères ; *adá-n*, son père ; *áda-m*, du père, toutes formes qui nous reportent nécessairement à un thème simple *ada*, père. Bien plus, tout nom aléoute a deux nominatifs, l'un général, avec finale en *kh*, l'autre spécial à un cas déterminé et apocopé : *ádakh* ou *adá*, le père ;

(1) V. *supra*, chap. I, § 2, lettre B.
(2) *Grammaire innok*, *loc. cit.*, pp. 231 sq.

tayághukh ou *tayaghó*, l'homme, etc. Dans ce dernier cas, c'est évidemment le thème brut et sans affixe qui est employé comme nominatif, ce qui se rencontre aussi, mais accidentellement, en innok.

Il faut conclure de là que le *kh* aléoute, indice, comme en innok le *rk*, du nominatif des noms et de la troisième personne du singulier des verbes, est un thème démonstratif affaibli et agglutiné au thème nominal, et que celui des noms cités plus haut est respectivement *taña-*, *agóghu-*, *ča-*, *'oñe-*, *kanno-*, etc., enfin que tout thème pur se termine par une voyelle, à laquelle viennent se souder les affixes dans l'ordre ci-après étudié.

§ I. — *Affixes numéraux.*

L'aléoute a trois nombres : singulier, duel et pluriel. La finale du singulier est le thème démonstratif *kh*, qu'on peut aussi supprimer ; celle du duel est *k* ; celle du pluriel *n*.

Le *k*, indice du duel, ne s'agglutine pas immédiatement au thème ; une syllabe épenthétique *ke* sert de liaison. V. g. : *agituda-kh*, le frère ; *agituda-kek*, deux frères ; *áda-kh*, *áda-kek* ; *eghámana-kh*, bon ; *eghámana-kek*. Néanmoins, il ne faudrait pas prendre cette syllabe tout entière, *kek*, pour la caractéristique du duel ; la formation de ce temps dans les pronoms et les verbes montre que le *k* final en est le seul indice persistant (1). Il se retrouve dans le nombre « deux » *'álak*.

(1) Au reste, certains noms forment le duel par la simple adjonction de *k* : *tayághu-kh*, l'homme, *tayághu-k*.

L'indice du pluriel *n* s'affixe au thème, soit directement, *áda-n,* les pères ; *aglluda-n,* les frères ; soit à l'aide de la syllabe épenthétique *ñe, eghámana-ñen,* bons.

Un autre pluriel, spécial aux noms des êtres vivants et impliquant une idée de collectivité, se forme par l'adjonction au thème de l'affixe *kedakh,* v. g. : *tayághukedakh,* foule, peuple, gens. Bien que ce mot *kedakh,* pris isolément, n'ait point de sens, il est probable que cette forme de pluriel n'est autre chose qu'une composition de deux substantifs.

§ II. — *Affixes de relation.*

Les noms aléoutes ont très-peu de terminaisons assimilables aux désinences casuelles des langues agglutinantes ou flexives, et la déclinaison, si jamais elle y a été plus touffue, semble s'y être réduite à sa plus simple expression. Véniaminov y admet cinq cas, et l'on en peut même distinguer six ; mais la plupart de leurs formes se confondent, surtout au duel et au pluriel.

1° *Nominatif général.* — On connaît la forme de ce cas : au singulier, une gutturale aspirée, presque toujours *kh* ou *x,* très-rarement *gh,* presque jamais *ñ ;* au duel, *kek, k ;* au pluriel, *n, ñen.*

2° *Nominatif spécial.* — Ce n'est point là un cas proprement dit ; c'est, comme le vocatif aryaque, la forme thématique du nom, sans affixe. Sa fonction n'est point vocative et sera indiquée plus bas (n° 4). Ne comportant point d'affixe, il ne peut exister qu'au singulier ;

aux deux autres nombres il se confond avec le nominatif général.

Comme pour compenser l'absence d'un thème démonstratif final indiquant la fonction ou la relation du nom, l'accent tonique se transporte ordinairement sur la dernière voyelle du thème, qui s'allonge et parfois modifie légèrement sa prononciation : *ádakh,* père, fait *adá ; tayághukh,* homme, *tayaghó.*

Exceptionnellement les noms en *gh* forment ce cas, non par apocope, mais par affixion de la voyelle *a : kannógh*, cœur, *kannógha*. Cette anomalie est embarrassante ; il est vrai que tous ces noms ont une autre forme nominative, *kannóghekh*, dont celle en *gh* pourrait bien n'être qu'une abréviation ; mais un nominatif général *kannóghekh* donnerait, d'après la règle, un nominatif apocopé *kannughi* (1), et non *kannógha*. Peut-être faut-il y voir un phénomène d'union et de fusion intime du suffixe *gh* avec le thème, semblable à ceux que j'ai signalés en innok. En tous cas l'exception est peu importante, vu l'extrême rareté des noms en *gh*.

Ces mêmes noms forment leur duel en affixant, non pas *kek* au thème simple, mais *ex* au nominatif singulier, *kannóghex*, ce qui confirme l'hypothèse d'une fusion anormale du suffixe *gh* avec le thème pur *kannó-*.

3° *Accusatif*. — L'aléoute n'a point d'accusatif, ou, si l'on aime mieux, l'accusatif est à tous les nombres semblable au nominatif général. Lors donc que le sujet d'un verbe est au nominatif, ce qui n'arrive pas toujours,

(1) Cette forme existe aussi, s'il faut en croire un passage de notre auteur, qui manque de clarté (p. 17, n° 44).

aucune désinence, aucun signe grammatical ne distingue l'objet du sujet, le patient de l'agent. Le procédé qui les différencie est purement syntaxique, comme on le verra.

4° *Génitif ou cas de l'objet possesseur.* — N'a de désinence spéciale qu'au singulier ; l'indice est un *m* affixé au thème pur, *ádam,* du père. Au duel et au pluriel, cette désinence se fond apparemment avec celle du nombre, car le génitif est semblable au nominatif ; mais plutôt on emploie, quand on le peut sans amphibologie, le génitif singulier.

La fonction du génitif est multiple ; bornons-nous aux deux applications essentielles : 1° le nom se met au génitif devant la plupart des postpositions (V. *infra,* § 3) ; 2° si deux noms sont reliés entre eux par un rapport de possession, le nom du possesseur se met le premier et au génitif, et le nom de l'objet possédé le suit immédiatement, sous la forme du nominatif apocopé. V. g. : *tónukh,* parole; la parole de Dieu, *Agôghum tunó ;* le prêtre, *kámgam tukkó* (chef de la prière, de *kámgakh* et *tókkukh*). Le génitif singulier remplaçant le pluriel, on a : l'Écriture Sainte, *ádam allyoxtasakháñen* (du père les écrits), c'est-à-dire les écrits que nous ont légués nos pères. On voit, par ce dernier exemple, que quand le nom de l'objet possédé est au pluriel, il se met au nominatif général, la forme apocopée étant spéciale au singulier.

La liaison de l'adjectif avec son substantif s'effectue de la même manière, par la raison qu'adjectif et nom est une distinction inconnue à l'aléoute ; v. g. : le bon homme, *tayághum eghamaná* (de homme le bon) ; de

même *kham agalyoghi,* le dernier poisson (de poisson le dernier, de *khakh* et *agalyóghekh*), c'est-à-dire le dernier des poissons à passages périodiques, dont la pêche est la principale ressource des Aléoutes, une espèce de sardine.

Toujours par la même raison et en vertu d'une irréprochable logique grammaticale, quand on veut donner à cet assemblage le sens pluriel ou duel, on n'affecte de l'affixe numéral que le second mot, et le premier reste au génitif singulier ; v. g. : les bonnes gens, *tayághum eghámanañen* (de homme les bons).

5° *Relatif.* — Je nomme ainsi, faute de meilleure désignation possible, un cas à fonction mal définie, qu'on pourrait encore appeler deuxième génitif, ou à la rigueur postpositionnel. puisqu'il se place devant certaines postpositions. Quant au nom de prépositionnel que lui donne Véniaminov, par un souvenir de la grammaire russe, il est absolument impropre, l'aléoute n'ayant pas de prépositions.

L'affixe de ce cas est *gan,* parfois *gam* au singulier : *ádagan, tayághugan,* etc. Au duel et au pluriel, il est semblable au nominatif ; mais on tourne préférablement par le relatif singulier.

Outre l'emploi de ce cas devant certaines postpositions (V. *infra,* § 3), il joue parfois le rôle de génitif. Quand trois noms sont reliés entre eux par une relation possessive, les deux extrêmes prennent, comme on l'a vu, la forme du génitif et celle du nominatif apocopé ; mais le moyen se met au relatif. Ainsi : *Agôghum tunó,* la parole de Dieu ; *Agôghum añálegan tunó* la parole du royaume de Dieu (*añálekh*, demeure, pays). Dans certaines locu-

tions il remplace usuellement le génitif : *añákh,* moitié ; *añágan añá,* et non *añám añá,* la moitié de la moitié, le quart.

6° *Datif.* — La caractéristique de ce cas est un *n :* on le forme en affixant au thème pur, au singulier *man,* au duel *ken,* au pluriel *nin.* C'est, comme on voit, le seul cas qui persiste au duel et au pluriel. Sa fonction est de servir de régime à un grand nombre de verbes ; v. g. : *keñónakh,* malheureux ; aie pitié des malheureux, *keñónanin txen etughnesêda.*

Suivent, à titre de résumé, deux paradigmes, l'un de déclinaison régulière, comprenant les neuf dixièmes au moins des noms aléoutes, l'autre de déclinaison irrégulière, qui en diffère bien peu.

	SINGULIER.	DUEL.	PLURIEL.
N. 1.	*áda-kh.*	*áda-kek.*	*áda-n.*
N. 2.	*adá.*	»	»
A.	*áda-kh, adá.*	*áda-kek.*	*áda-n.*
G.	*áda-m.*	semblables au nominatif ou aux cas	
R.	*áda-gan.*	correspondants du singulier.	
D.	*áda-man.*	*áda-ken.*	*áda-nin.*
N. 1.	*kannó-gh.*	*kannó-ghex.*	*kannó-ñen.*
N. 2.	*kannó-gha.*	»	»
A.	*kannô-gh.*	*kannó-ghex.*	*kannó-ñen.*
G.	*kannó-m.*	semblables au nominatif ou aux cas	
R.	*kannó-gan.*	correspondants du singulier.	
D.	*kannó-man.*	*kannó-gheken.*	*kannó-nin.*

§ III. — *Postpositions.*

Les postpositions jouent, cela va sans dire, un rôle tout à fait semblable à celui des affixes de relation ; comme

eux elles indiquent que le nom auquel elles s'adjoignent n'est pas le mot dominant de la proposition, qu'il se subordonne aux autres et occupe un rang secondaire. Mais, si la fonction est la même, le caractère grammatical est tout différent : l'affixe, simple lettre ou syllable, n'est qu'une désinence qui se soude au thème pur et qui, prise isolément, n'aurait aucune signification ; la postposition, au contraire, est un mot véritable, ayant un sens déterminé, susceptible de marcher seul, et qui, lorsqu'il s'adjoint à un nom, le régit au génitif ou au relatif exactement comme le régirait un nom ou un adjectif.

La plupart des postpositions, telles que *ésik*, avec ; *khulèn*, pour ; *khučxán*, parmi ; *kó'an*, sur, veulent le nom qui les précède au génitif : *ádam ésik*, avec le père ; *alèghum kó'an*, sur la mer. Les postpositions *ílin*, dans ; *elèn*, hors de ; *añádan*, avant, régissent le relatif : *ólligan elèn*, hors de la maison (*óllèkh*, maison). Dans ces sortes d'assemblages la postposition peut, comme un nom qui en régit un autre, revêtir une forme apocopée, *khučxá*, *kó*, *añadá*, etc.

Bien plus, par application d'une règle déjà étudiée, si le nom régi est au duel ou au pluriel, il reste au génitif ou au relatif singulier, et c'est la postposition qui prend l'affixe numéral : *tána-gan il-kek*, dans les deux terres ; *tayághu-m khučxá-ñen*, parmi les hommes (1). On voit que rien ne distingue les postpositions des noms, à cela près que leurs affixes numéraux sont plutôt ceux des pronoms (2).

(1) Littéralement : terre dans elles deux ; homme parmi eux.

(2) Les seules postpositions qui ne puissent recevoir les affixes numéraux sont celles en *gan*, comme *ádagan*, avec. Cette exception

Pour être exact, il est bon d'ajouter que certaines postpositions, comme *ésik, ésin,* avec, se combinent aussi avec le nominatif du nom qu'elles régissent : *tayághukhésik,* avec l'homme ; *dhakh dhakhésin,* œil pour œil. Mais il n'y a pas non plus là de quoi nous surprendre, car de semblables combinaisons sont également possibles, quoique rares, entre substantifs.

§ IV. — *Pronoms.*

La multiplicité des affixes possessifs, représentant les pronoms en conjonction avec les noms ou les postpositions, rend, dans toutes les langues où elle se rencontre, l'étude des pronoms peu importante et appauvrit beaucoup leur déclinaison. Il en est ainsi en aléoute : comme on dit en un seul mot *čáň,* ma main, *agalkimeň,* à cause de moi, on n'a besoin ni du génitif, ni du relatif du pronom personnel ; l'accusatif est, suivant la règle, semblable au nominatif général, et il ne peut être question de nominatif apocopé, parce que la consonne finale du pronom est essentiellement l'indice de la personne. Reste le datif, comme le montre ce tableau :

Singulier.	N.	*thiň, je.*	*txen, tu.*	*iňán, il.*
	D.	*nóň.*	*imen.*	*ňán.*
Duel.....	N.	*tóman.*	*txidhek.*	*iňakux.*
	D.	*tumánán.*	*imdhek.*	*iken.*
Pluriel....	N.	*tóman.*	*txiče.*	*iňakun.*
	D.	*tumánen.*	*imče.*	*ňin.*

n'en est pas une, car ces postpositions ne sont évidemment que des formes de cas relatifs, et comme telles n'existent qu'au singulier. (V. *supra,* § 2, 5°.)

Première personne. — Indice du singulier *ṅ*, qu'on retrouvera dans les affixes possessifs et la conjugaison. Le datif et la formation du pluriel sont inexplicables. Le duel a disparu et se confond avec le pluriel. L'indice régulier du datif, *n*, se retrouve à ces deux nombres.

Deuxième personne. — Indice du singulier *n*, qu'on retrouvera de même dans la conjugaison. Duel : *dhek* (indice *k* régulier), en innok *tik*. Pluriel : *će*, en innok *ći*. Datifs inexplicables.

La *troisième personne* n'offre pas d'intérêt, par la raison qu'elle ne présente pas la caractéristique *kh*, indice essentiel de cette personne dans la conjugaison. Évidemment le thème démonstratif « il, celui », qui, en s'affaiblissant, a donné naissance à cette désinence *kh*, a disparu de la langue, et ce mot *iṅân* n'en est que l'équivalent significatif.

Ces trois déclinaisons de pronoms offrent ce caractère commun, que le nombre seul en général affecte la désinence et que le cas semble indiqué par une modification dans le radical. Cela est surtout frappant à la deuxième personne.

Outre ces trois pronoms personnels, l'aléoute a encore le réfléchi de la troisième personne « soi, soi-même », qui ne se décline pas : S. *igem*, D. *imak*, P. *imaṅ*.

Les pronoms non personnels, dont les principaux sont *kin*, qui (interrogatif) ; *alhkhótakh*, quoi ; *enakh*, même ; *'aman*, qui (relatif) ; *usyó* (forme apocopée), tout, n'offrent rien de particulier et se déclinent à peu près comme les noms, dont rien d'ailleurs ne les distingue.

§ V. — *Affixes possessifs.*

Nous voici arrivés à la partie la plus compliquée de l'étude des thèmes nominaux, compliquée, non pas en elle-même, — car rien n'est plus simple pour quiconque a un peu l'habitude des langues, que de voir le rapport de possession s'exprimer par un affixe, — mais en ce que les affixes possessifs devant se combiner avec ceux de nombre et de relation, il en résulte une infinité de désinences presque semblables entre elles, qu'une analyse attentive et minutieuse peut seule permettre de différencier et de décomposer en leurs éléments primordiaux (1).

Constatons d'abord que, pour affecter un nom de la relation possessive, on affixe au thème brut du nom de l'objet possédé l'une des désinences personnelles des pronoms : première personne, *ṅ* ; deuxième personne, *n* ; troisième personne, *n*, différenciée peut-être de la deuxième par la position de l'accent tonique ; troisième personne, avec sens réfléchi, *gem*, de *igem*, soi. V. g. : *áda-ṅ*, mon père ; *áda-n*, ton père ; *adá-n*, son père (*pater ejus*) ; *áda-gem*, son père (*pater suus*).

Ces formes s'expliquent aisément, sauf celle de la troisième personne, qui prête à confusion ; mais, à raison de l'existence d'une forme réfléchie, elle doit être d'un emploi assez restreint. Au reste, cet indice *n* n'est pas constant ; souvent, particulièrement en combinaison avec les postpositions, on rencontre *m*, qui paraît procéder

(1) A cette difficulté théorique s'en ajoute une autre toute pratique. Véniaminov annonce (p. 15) qu'il donnera un paradigme général des déclinaisons possessives, et dans toute l'étendue de sa grammaire il est impossible de rien découvrir de semblable.

du réfléchi *gem*. Il y a là confusion bien explicable entre des formes voisines par le son et par le sens.

Cela posé, nous observons que l'objet possédé peut être unique, ou double, ou multiple : dans les deux derniers cas, il faudra le marquer de l'indice numéral. Ainsi : mon père, *áda-ñ ;* mes deux pères, *áda-kek-ñ ;* et, par fusion des deux consonnes gutturales finales, *áda-keñ ;* mes pères, *áda-n-ñ,* et, avec une voyelle euphonique, *áda-neñ*. De son côté, le possesseur peut aussi être unique, ou double, ou multiple ; dans ces deux derniers cas, il faut qu'un indice numéral se postpose à l'indice personnel : le père de moi, *á-da-ñ ;* le père de nous deux, *áda-ñ-k* (mais dans l'usage la forme du duel a disparu) ; le père de nous plusieurs, *áda-ñ-n,* et avec insertion d'*e* euphonique *áda-ñen*. Maintenant, désignant par S, D, P le nombre du possédé, par S', D', P' le nombre du possesseur, et combinant deux à deux ces trois éléments, on a une série de neuf combinaisons possessives, où les affixes se suivent ainsi : numéral du possédé, possessif, numéral du possesseur. En voici un paradigme théoriquement exact, mais peut-être défectueux en certains points, parce que j'ai dû restituer par analogie plusieurs formes que Véniaminov ne me fournissait point :

Première personne.

S S'	*tána-ñ,*	la terre	de moi.
S D'	*tána-ñen,*		de nous deux.
S P'	*tána-ñen,*		de nous.
D S'	*tána-keñ,*	les deux terres	de moi.
D D'	*tána-keñen,*		de nous deux.
D P'	*tána-keñen,*		de nous.
P S'	*tána-neñ,*	les terres	de moi.
P D'	*tána-neñen,*		de nous deux.
P P'	*tána-neñen,*		de nous.

Deuxième personne.

S S'	*tána-n,*	la terre	de toi.
S D'	*tána-dhek.*		de vous deux.
S P'	*tána-če,*		de vous.
D S'	*tána-ken,*	les deux terres	de toi.
D D'	*tána-kemdhek,*		de vous deux.
D P'	*tána-kemče,*		de vous.
P S'	*tána-nen,*	les terres	de toi.
P D'	*tána-nemdhek,*		de vous deux.
P P'	*tána-nemče,*		de vous.

Troisième personne non réfléchie.

S S'	*taná-n,-m,*	la terre	de lui.
S D'	*tana-nin,*		d'eux deux.
S P'	*tana-nin,*		d'eux.
D S'	*tana-kin,*	les deux terres	de lui.
D D'	*tana-kenin,*		d'eux deux.
D P'	*tana-kenin,*		d'eux.
P S'	*tana-nin,*	les terres	de lui.
P D'	*tana-nenin,*		d'eux deux.
P P'	*tana-nenin* (1),		d'eux.

Troisième personne réfléchie.

S S'	*tána-gem,-m,*	la terre	de soi.
S D'	*tána-mak,*		de soi deux.
S P'	*tána-mań,*		de soi plusieurs.
D S'	*tána-kigem,*	les deux terres	de soi.
D D'	*tána-kimak,*		de soi deux.
D P'	*tána-kimań,*		de soi plusieurs.
P S'	*tána-ngem,*	les terres	de soi.
P D'	*tána-nmak,*		de soi deux.
P P'	*tána-nmań,*		de soi plusieurs.

(1) On trouve aussi dans ces formes la désinence *menin*, sans doute par euphonie.

A cela près qu'à la première personne et à la troisième non réfléchie le duel du possesseur se confond, sans doute par désuétude, avec le pluriel, il est facile, on le voit, de reconnaître et d'isoler dans chacune de ces formes les affixes agglutinés qui se suivent invariablement dans l'ordre ci-dessus indiqué.

Tous les noms peuvent recevoir les affixes possessifs ; par conséquent les postpositions, entièrement assimilables aux noms, peuvent également en être affectées, c'est-à-dire qu'en aléoute on dira en un seul mot « par moi, en toi, pour lui, etc. », la postposition jouant dans ces locutions le rôle de nom de l'objet possédé, et le pronom s'y adjoignant sous forme d'affixe du possesseur.

La série des désinences possessives est pour les postpositions semblable à celle des noms, seulement beaucoup moins compliquée, parce qu'il n'y a jamais lieu de mettre la postposition au duel ou au pluriel et que le nombre du pronom varie seul. En voici un paradigme formé de *ilin*, dans :

	SINGULIER.	DUEL.	PLURIEL.
1.	*il-meñ*, en moi.	*il-keñ*, en nous deux.	*il-ñen*, en nous.
2.	*il-men*, en toi.	*il-emdhek*, en vous deux.	*il-mče*, en vous.
3.	*il-in*, en lui.	*il-ken*, en eux deux.	*il-in*, en eux.
3 R.	*il-im*, en soi.	*il-mak*, en soi deux.	*il-mañ*, en soi.

Il est digne de remarque que, dans cet exemple, à la différence de ce qui se passe pour les noms, le duel de la première personne et de la troisième non réfléchie ne se confond pas avec le pluriel ; ce qu'il y a de curieux, c'est que l'affixe *k* du duel précède l'affixe possessif, au lieu de le suivre, conformément à la règle : *il-k-eñ*,

en + deux + moi, tandis qu'on a un pluriel normal : *il-ñ-en*, en + moi + plusieurs.

L'affixe possessif se soude au thème apocopé de la postposition ; toutefois à plusieurs personnes une lettre ou une syllabe épenthétique, *m*, *me*, sert de liaison. Parfois se place après la postposition un infixe, *ki* ou *li*, à signification indécise : *agali-meñ*, *agalkimeñ*, de *agalin*.

§ VI. — *Déclinaison des noms possessifs.*

Nous ne sommes pas encore au bout des agglutinations qui peuvent modifier le sens d'un thème nominal. Un nom pourvu des affixes numéraux et possessifs peut encore être affecté d'une relation quelconque qui nécessite l'emploi d'un affixe casuel. V. g. génitif : « de mon père, de nos deux pères, des deux pères de nous deux » ; datif : « à ton père, aux pères de vous deux, au père de soi, etc. ». Ou bien le nom possessif peut être suivi d'une postposition qui le régisse au relatif ou au génitif : « dans les deux terres de nous deux, auprès des maisons d'eux plusieurs, etc. »

Mais la déclinaison possessive est loin d'avoir conservé tous les cas de la déclinaison ordinaire. Outre le nominatif, dont la forme est connue, elle n'a guère que le datif, complément de verbe, parfois aussi le relatif, qui joue en même temps le rôle de génitif. Quand ce cas manque, c'est le nominatif qui en tient lieu, de même que de l'accusatif.

Quant à la forme des cas de la déclinaison possessive, elle m'est inconnue, vu l'absence de paradigmes dans Véniaminov, et je ne saurais suppléer par moi-même à

cette lacune, parce que je juge par des exemples isolés que la combinaison entre l'affixe possessif et le casuel doit s'effectuer à l'aide d'un fort emboîtement. Tout ce qu'on peut induire avec certitude de ces exemples, c'est que l'affixe casuel vient en dernier et clôt la série des agglutinations ; v. g. : le père de vous deux, *áda-dhek ;* au père de vous deux, *áda-dhek-man,* et par emboîtement, *áda-dhen* (1).

Si les noms possessifs n'ont pas, tant s'en faut, tous les cas de la déclinaison ordinaire, ils en ont un qui manque à celle-ci, à savoir l'instrumental. On le forme en affixant au possessif la syllabe *án,* parfois *ín,* parfois simplement *n*, qui pourrait bien n'être qu'un affaiblissement de la syllabe du relatif *gan*, comme tendrait à le faire croire un esprit doux qui l'affecte à quelques personnes. Cet instrumental a aussi un sens pronominal ou réfléchi qu'un exemple fera comprendre : *čá-ṅ,* ma main ; *čá-ṅ-án*, je... de ma main ; *čá-n,* ta main ; *čá-n-án,* tu... de ta main, et ainsi des autres.

Dans cette combinaison il y a lieu de considérer, comme dans toute composition possessive, deux séries de nombres, celui de l'objet possédé ou de l'instrument, et celui du possesseur ou de l'agent.

(1) C'est évidemment la confusion et la complication résultant de ces multiples compositions emboîtantes qui a amené la désuétude et la disparition du plus grand nombre.

		SINGULIER.		DUEL.		PLURIEL.	
				De l'instrument.			
Singulier.	De l'agent.	1 *čáňán*, je de ma	main.	*čákeňán*, je de mes	2 mains.	*čáneňán*, je de mes	mains.
		2 *čánán*, tu de ta		*čakenán*, tu de tes		*čátxenán*, tu de tes	
		3 *čánán*, il de sa		*čákenán*, il de ses		*čátxenán*, il de ses	
Duel				Se confond avec le pluriel.			
Pluriel ..		1 *čax'án*, nous de notre	main.	*čáx'in*, nous de nos	2 mains.	*čán'in*, nous de nos	mains
		2 *čanán*, vous de votre		*čákenán*, vous de vos		*čágenán*, vous de vos	
		3 *čanán*, ils de leur		*čákexin*, ils de leurs		*čádhenán*, ils de leurs	

Les neuf formes SS', DS' PS' sont aisément analysables (*čá-ń-án*, main + moi + avec ; *cá-k-eń-án*, main + deux + moi + avec ; *cá-n-eń-án*, main + plusieurs + moi + avec, etc.), jusques et non compris les deux dernières, où apparaît un nouvel élément, *tx*, que je ne saurais expliquer. Les neuf formes SD', DD', PD', se confondent respectivement avec SP', DP', PP', et celles-ci, en grande partie indécomposables, doivent résulter d'une combinaison emboîtante.

Remarquons en terminant le rôle important et complexe que jouent les nasales dans toutes les suffixations. On relève le même fait en innok : *m* et *n* paraissent être par excellence les *lettres serviles* de ces deux idiomes.

§ VII. — *Numéraux.*

Les numéraux conservent de la façon la plus curieuse la trace de leur origine, qui est, comme dans toutes les langues, la numération par les doigts de la main. Ils se divisent en deux séries, l'une de 1 à 5, l'autre de 6 à 10, de telle manière que les nombres correspondants des deux séries, 1 et 6, 2 et 7, 3 et 8, 4 et 9, ont entre eux un rapport de similitude étymologique très-visible. Qu'on en juge :

1, *tagátakh, attákan.* — 6, *attóń* (même radical).

2, *'álak.* — 7, *ullyóń* (même consonne radicale).

3, *khánkun.* — 8, *khamčín* (même radical avec déplacement de l'accent).

4, *síčen.* — 9, *sečíń* (différenciés uniquement par le déplacement de l'accent).

5, *čáň*, visiblement identique à *čáň*, ma main. — 10, *'átkekh* (aucune analogie).

L'une de ces similitudes, isolée, ne prouverait rien ; mais formant un faisceau, elles se corroborent l'une l'autre et paraissent obéir à une loi étymologique fort intéressante, dont la recherche ne saurait d'ailleurs trouver place dans un aperçu grammatical aussi succinct que celui-ci.

Avec ces dix nombres et un onzième *sísikh*, cent, les Aléoutes comptent jusqu'à dix mille et au-delà, au moyen des adverbes numéraux, dérivés à l'aide du suffixe *dhem ;* v. g. *algidhem*, 2 fois ; *khankódhem 'áthekh*, 30 (3 fois 10) ; *'áthedhem sísikh,* 1,000 (10 fois 100) ; *sísidhem sísikh*, 10,000 (100 fois 100), etc. La forme est plus compliquée quand aux dizaines ou aux centaines s'adjoignent des unités : alors le nombre 10 ou 100 se met au génitif, et on le fait suivre du nombre des unités, suivi lui-même du mot *segnaxtá*, forme apocopée de *signaxtakh*, participe présent du verbe *signaxtakukh,* il excède ; v. g. : *sečídhem 'áthem ullyóň segnaxtá,* 47 (de 4 fois 10, 7 l'excédant) ; *sečigedhem sísim čáňedhem 'áthem khamčin segnaxtá*, 958 (de 9 fois 100, de 5 fois 10, 8 l'excédant, etc.).

Les nombres 1, 10 et 100, étant les seuls pourvus de l'affixe nominal *kh,* sont aussi les seuls qui puissent recevoir les désinences casuelles.

Les nombres ordinaux se forment des précédents par l'addition de la terminaison *'ísekh,* qui est déclinable comme un nom : *khánkun ísekh*, le troisième ; *'ísem,* du troisième ; *'ísen,* les troisièmes, etc.

§ VIII. — *Noms dérivés et composés.*

Jusqu'ici nous avons raisonné sur des thèmes primaires ou du moins irréductibles, tels que *ada-*, père ; *tana-*, terre ; *tayaghu-*, homme, etc. Nous terminerons l'étude des noms par un aperçu général de la formation, par dérivation ou composition, des thèmes nominaux secondaires et tertiaires, auxquelles s'appliquent d'ailleurs, sans aucune exception, toutes les règles grammaticales formulées jusqu'ici.

I. *Dérivation.* — Le procédé de la dérivation est de beaucoup le plus important en aléoute, et les suffixes qui servent à cet usage y sont très-nombreux, sans toutefois qu'on puisse attribuer à tous une valeur bien précise. J'indique ici les principaux, en marquant d'un astérisque ceux dont la fonction significative est constante et invariable.

1° Nom d'agent : * *takh, nakh* (ce sont des terminaisons de participes présents et passés, comme on le verra dans la conjugaison) : *taya-* (thème), vendre ; *tayá-nakh*, marchand ; *tónu-kh*, parole ; *tunó-xtakh*, juge ; *khumlighukh*, fer (thème secondaire, peut-être de *khóma-kh*, blanc) ; *khumlighuxsênakh*, forgeron. Ici le thème secondaire reçoit en outre l'infixe *li*, et le thème tertiaire l'infixe *sê*, dont l'emploi est très-fréquent dans les thèmes verbaux.

2° Nom d'agent : *tukh*, probablement avec une nuance intensive ou fréquentative : *tuyu-* (thème), silence ; *tuyótukh*, taciturne ; *táña-kh*, eau, radical du verbe « boire », *tañakhátukh*, ivrogne.

3° Nom d'agent : *kukh*. Cette terminaison n'est autre que celle de la troisième personne du singulier du présent de l'indicatif du verbe.

4° Nom de possesseur : * *ghekh ; ghukh ; makha-* (thème), bien, richesse ; *makhá-ghekh*, riche ; *khóga-kh*, diable ; *khugá-ghekh*, sorcier.

5° Qualité, appartenance, rapport : *dakh ;* v. g. : *khóga-kh*, diable ; *khugá-dakh*, idole ; *khuyu-* (thème), étendue ; *khuyódakh*, le ciel (l'étendu). Se rencontre aussi comme suffixe d'agent.

6° Instrument : * *sekh, lekh*. V. g. : *tutu-* (thème), entendre ; *mayaghá*, pêcher ; *alyó-*, coudre ; *sakha-*, se reposer ; *tutó-sekh*, oreille ; *mayayhá-sekh*, harpon ; *alyó-sekh*, aiguille ; *sakhá-lekh*, lit. Ce dernier suffixe paraît semblable au suivant.

7° Lieu où une action se passe : *lukh*. V. g. : *khá-kh*, repas ; *khá-lukh*, table à manger ; *tayá-*, *tayá-lukh*, marché. Quelquefois suffixe d'instrument : *alyó-lukh*, dé à coudre.

8° Nom d'action : aucun suffixe spécial.

9° Augmentatifs : * *naxčxhekh*, * *namkukh*, * *lgukh*. V. g. : *čá-kh*, main ; *čánaxčxhekh, čánamkukh*, grande main ; *čeghána-kh*, rivière ; *čeghána-lgukh*, grosse rivière.

10° Diminutifs : *dakh*, * *gadakh, čá-dakh*, petite main ; dialectal *čákučakh*.

Le comparatif des adjectifs est périphrastique, et le superlatif est une forme verbale.

Tels sont les principaux suffixes de dérivation de l'aléoute. Il est bien entendu qu'ils peuvent encore se combiner entre eux et former des mots longs d'une toise,

dans lesquels on remarque en outre soit des infixes, soit des apocopes et emboîtements qui ne paraissent répondre qu'à des nécessités euphoniques.

II. *Composition.* — Le procédé de la composition est très-peu usité en aléoute ; c'est par des procédés grammaticaux, et non lexiologiquement, qu'on exprime le rapport existant entre deux noms. Les cas génitif et relatif jouent à cet égard un rôle très-important dont il a déjà été question, et il ne serait pas difficile d'extraire du livre de Veniaminov une centaine d'exemples de leur emploi. Citons : *sám čessó,* œuf (de oiseau frai) ; *dhám tañá,* larmes (de œil eau) ; *tánam agôghu,* tsar (de terre seigneur) ; *tánam agôghugan ayagá,* tsarine (de terre de seigneur femme), et non pas *sáčissukh, dhátáñakh, tánagôghukh, tánagôghughayágakh.*

Au contraire, on ne rencontre que quelques exemples isolés de substantifs accolés ensemble sans modification casuelle ; les uns au nominatif apocopé, v. g. : *kámgatukkó,* pour *kámgam tukkó,* chef de la prière, prêtre ; les autres, au nominatif général, comme *kámgaxagóxtakh,* faiseur de prière, prêtre ; *maxkhaxagóxtakh,* faiseur d'affaires, juge. Encore ces mots, en apparence composés, ne sont-ils autres que des participes présents des verbes accompagnés de leur complément : *kámgakh agóxtakh,* prière faisant. En tous cas, il est certain que l'aléoute n'a que des composés binaires et ignore le procédé de la polycomposition.

Que dire de la formation des négatifs à l'aide de la désinence *óluk ? eghámanakh,* bon ; *eghámanaghóluk,* mauvais ; *adukh,* long ; *adughóluk,* court. Le procédé

est invariable. Est-ce une dérivation ou une composition ? Il tient de l'une et de l'autre : dérivation, car *óluk* seul ne signifie rien, ou du moins ne s'emploie jamais isolément ; composition, car la particule s'ajoute, non pas au thème du mot, mais à sa forme complète comprenant l'affixe nominatif : *eghámanakh-óluk*, avec permutation de *kh* en *gh*.

En résumé, la langue aléoute, étudiée dans ses thèmes nominaux, est fortement agglutinante, dérivative et synthétique, mais très-peu ou presque point composante, et a coup sûr nullement polycomposante. L'innok paraît présenter les mêmes caractères.

Comme dernier exemple de la formation des noms, je donnerai ici la curieuse nomenclature des mois du calendrier aléoute (mois, *tugídakh*, proprement « lune », nom diminutif dérivé peut-être de *tóghekh*, cible, à cause de l'analogie de forme des deux objets).

1. Janvier, *anólghelekh* (*anólghe-kh*, sorte de poisson voyageur (?), et suffixe *lekh*), le mois du passage de ces poissons.

2. Février, *khesaghónakh* (composé de *khísakh*, courroie, et *una-kókheñ*, je cuis), le mois où, faute de nourriture, on est souvent forcé de manger les courroies qui servent à amarrer les barques où à attacher les animaux.

3. Mars, *óllèm ílin khághekh* (*óllè-kh*, maison ; *ílin*, dans ; *khá-kh*, repas) ; mois où l'on mange sous la tente à cause des pluies continuelles.

4. Avril, *sadágau khághekh* (*sadágan*, dehors), mois où l'on mange hors de la tente.

5. Mai, *ṣaghasañóluk* (*saghakh*, eommeil ; *sañ (?)*, infixe, et négation), mois où l'on dort peu.

6. Juin, *sadhígnam tugedá* (*sadhígnakh,* graisse), le mois où le gibier est gras.

7. Juillet, *čaghúlem tugedá* (*čaghálekh*, jeune loutre ou castor), mois où ces animaux naissent.

8. Août, *óxnam tugedá* (*óxnakh,* flétri), mois où l'herbe se fane et où le gibier commence à maigrir.

9. Septembre, *čňólem tugedá,* mois de mue des fauves, de *čňólekh,* mue.

10. Octobre, *kemúlghem tugedá,* mois où l'on chasse le chat sauvage, *kemádghekh.*

11. Novembre, *agalgálukh* (?).

12. Décembre, *tugedighamakh* (*tugídakh*, mois ; *eghámanakh,* bon), le meilleur mois pour la pêche.

Cette dernière forme offre une composition emboîtante. Aucune autre forme n'est composante, sauf le nom du mois de février.

V. Henry.

(*A suivre.*)

LUTHER LITTRÉ

Graff, Pertz, Förstemann, trompés par l'orthographe incertaine et changeante des manuscrits ou faute de principes de filiation étymologiques assurés, jettent ensemble les noms de Hluthar, Chlothar, Hlothar, Holothar, Lothar, Luthar, Liuthar, Luotar, Lotter, etc. L'erreur tire à conséquence.

Il est vrai que l'idée que tous ces noms peuvent venir du primitif *Hluthari* ou *Hlutheri* est plausible et vous vient tout d'abord. En effet, *Hluthari,* composé ancien haut-allemand, dont le premier membre, *hlût,* veut dire « sonore », *laut* « en allemand », et le dernier, *hari* ou *heri* « armée », aujourd'hui *heer,* mais qui se trouve aussi interprété par « combattant » ou « guerrier », ainsi qu'on le voit par la glose *multitudo militum,* expliquant le *manaki heri* d'un codex du VIIIe siècle, dans le premier volume des *Diutiska,* de Graff; je dis, *Hluthari* signifie « bruyant guerrier », et cette appellation convient on ne peut mieux à des individus qui allaient au combat en chantant : *Ituri in prœlia canunt,* dit Tacite (*De Mor. Ger.,* II), et jetaient des cris pour s'animer au milieu même de la mêlée : *virtutis concentus* (*Id.,* III). De plus, comme le *ch* frank répond au *h* ancien haut-allemand,

Hluthari se retrouve dans Chlothachari, puis Chlothari, le français Clothaire ou Clotaire. Et comme la liquide s'est débarrassée de bonne heure de l'aspirée partout où, comme dans les groupes *hl*, *hn*, *hr*, elle lui était accouplée, *Hluthari*, depuis le IXe siècle déjà et avant, a pu devenir Lothari, Luthari ou simplement Lothar, Luthar. Une donation du codex de Lorch, de la troisième année du roi Charles (le Gros), de 880, il paraît, porte déjà la forme de *Luther :* « Ego in Dei nomine *Luther*, etc. » (*Codex Laureshamensis diplomaticus*, II, p. 510). Ainsi *Hluthari* pourrait être le chef de file de plusieurs d'entre les noms précités, mais il ne saurait les expliquer tous ; il ne saurait expliquer la forme de *Liuthar*.

Dans le nom de *Liuthari* ou *Liutheri*, qu'on trouve assez fréquemment dans des actes du temps de Pépin (*Cod. Laur.*, I, p. 326), de Charlemagne (Neugart, *Codex diplomaticus Alemanniæ*, I, p. 101, 109, 137) et de leurs successeurs, nous avons affaire au radical *liut*, que la science, n'en déplaise à Förstemann (*Althd. Namenb.*, I, 690), peut nettement démêler dans ses filiations d'avec celles de *hlût*.

D'abord, quant au sens, on sait que *liut* veut dire « peuple ». *Liuthari* signifie donc « peuple-combattant », c'est-à-dire « combattant pour le peuple ». Un tel nom allait parfaitement à ces chefs qui combattaient uniquement pour les intérêts généraux de leurs tribus, laissant à leurs compagnons le soin de veiller à la sûreté de leur personne : *Principes pro victoria pugnant ; comites pro principe* (Tac., *Ger.*, XIV).

Puis, comme le *iu*, qui est une diphthongue, se transforme facilement, en ancien haut-allemand même et aussi

en frank, en *eu* (Grimm, *D.G.*, I, 102, 107), par exemple *theudisc* pour *thiudisc (deutsch)*, *neun* pour *niun*, on a *leud* pour *liut* (*leudes*, aujourd'hui *leute*, gens), et, en conséquence, *Leuthar* ou *Leuther* pour *Liuthar*. *Leutharius dux Alamannorum*, dit Frédégaire à l'année 642, et Paul Diacre (*De Gestis Longobardorum*, l. II, c. 2) parle d'un *Francorum dux, nomine Leutharius* à l'année 553. Dans la *Polyptyque de l'abbaye de Saint-Remi de Reims* (p. 66, 72, éd. Guérard), la forme du nom est *Leuther(us)*.

Pour *Liuthar*, on rencontre parfois *Luithar* (Pertz, *Mon. Germ.*, IX, 250), comme *Luitprand* pour *Liutprand* (*Codex Laur.*, I, 289), mais c'est une corruption ; *ui* n'existe pas grammaticalement comme groupe de voyelles ; il représente graphiquement la combinaison *vi* : *zuival* pour *zvival* (Grimm, *D.G.*, I, 112).

Maintenant, comme *iu*, par simplification on dirait, fait place à l'*u*, *Ludwin* pour *Liutwin*, on a *Luthar* ou *Luther*, et, par le même procédé, *iu* s'amincissant en un simple *i*, ainsi que le prouve *Liprand* pour *Liutprand*, *Litulf* pour *Liutulf* (Pertz, VIII, p. 670), nous arrivons à *Lidheri* et *Litterius* (Goldast, *Rerum Alamannicarum scriptores*, II, p. 98, 114 ; Pardessus, *Diplomata chartæ* etc., II, p. 96). Il se peut que de *Litteri* se soit produit *Littré*, forme qui paraît picarde par la vivacité que lui donne la syncope de l'*e* devant l'*r*. Il se pourrait cependant aussi que la forme soit normande ; M. Littré m'a dit que sa famille tient autant à la Normandie qu'à la Picardie. Dans ce cas, il n'y a non plus aucune difficulté pour rattacher Littré à Luther, car le normand substitue volontiers un *i* à l'*u*, par exemple *liter* pour

lutter (Le Héricher, *Glossaire du Normand*, II, 442), et cela on dirait conformément à l'ancien scandinave, qui remplaçait par la voyelle *y* l'*iu* allemand (Grimm, I, 291): *ny* pour *niu*.

On pourra suivre plus en détail encore ces explications; mais je crois en avoir assez dit pour qu'il soit établi que les noms de Luther et de Littré se rattachent positivement à un primitif *Liuthari*, et que par conséquent ils ne sauraient être confondus avec les dérivations auxquelles donne lieu le nom de *Hlûthari*.

Ch. Schœbel.

BIBLIOGRAPHIE

Parabola del Sembrador, traducida à los ocho dialectos del Vascuence y à cuatro de sus subdialectos. — Impensis L.-L. Bonaparte. — *Londres*, 1878, 14 p. — 250 ex.

Le prince Bonaparte a publié à Londres en 1857, à 250 exemplaires, une précieuse collection de spécimens linguistiques intitulée *Parabola de seminatore ex evangelio Matthœi in LXXII Europœas linguas ac dialectos versa* (84 feuillets rognés, format in-8°). Les six premiers spécimens, qui représentent divers dialectes basques, ont été exactement reproduits (sauf une faute, *tschoriac* pour *tchoriac,* dans la version souletine) par le Dr Mahn, aux p. 12 et 13 de ses *Denkmæler der baskischen sprache* (Berlin, 1857, in-8° de LVI et 80 p.).

La collection actuelle comprend les douze variétés suivantes : 1° guipuzcoan général ; 2° guipuzcoan de Cegama ; 3° biscayen général ; 4° biscayen d'Ochandiano ; 5° haut-navarrais septentrional d'Elizondo ; 6° haut-navarrais méridional d'Elcano ; 7° labourdin ; 8° bas-navarrais occidental de Baigorry ; 9° bas-navarrais oriental de

Cize ; 10° bas-navarrais oriental de Salazar ; 11° souletin général ; 12° souletin de Roncal. — Ces versions ont été reproduites par M. Manterola dans le quatrième fascicule de son *Cancionero vasco :* je n'ai pas vérifié l'exactitude de cette réimpression.

Julien Vinson.

Légendes et récits populaires du pays basque, par M. Cerquand. — IIIe fascicule. — *Pau,* L. Ribaut, 1878. — Gr. in-8° de 104 p.

Cette nouvelle série (voy. *Revue,* VIII, 112, et X, 164) n'est pas moins intéressante que les précédentes. Elle contient d'abord 36 pages de textes basques, principalement souletins et bas-navarrais, c'est-à-dire de ceux qui sont moins habituellement étudiés que les autres. Puis M. Cerquand y a groupé tous les contes, tous les récits relatifs à la légende du Polyphème classique. Le cyclope basque, dit Tartaro (nom analogue à l'« ogre » des contes français par son origine et par la signification qui lui est généralement attribuée), a donné lieu à plusieurs récits dont on retrouve les analogues chez la plupart des peuples de l'Occident : il y joue ordinairement le rôle d'un être très-fort, mais aussi inintelligent que robuste. M. Webster avait déjà publié plusieurs de ces versions dans ses *Basque legends* (Londres, 1877).

Ainsi se trouve confirmée une fois de plus l'opinion,

basée sur les faits et sur l'histoire, qui refuse aux Basques, en dehors de leur langue, toute espèce d'originalité. Les contes recueillis parmi eux n'ont jusqu'ici rien appris sur leur état social primitif et préhistorique ; ils ne se présentent que comme de simples variantes régionales d'antiques légendes indo-européennes.

Julien VINSON.

Les origines linguistiques de l'Aquitaine, par A. LUCHAIRE. — *Pau*, imp. Véronèse, 1877. — Gr. in-8° de XI-73 p.

De lingua aquitanica, thèse pour le doctorat ès-lettres. — *Paris*, Hachette, 1877. — In-8° de VIII-65 p.

La première de ces deux brochures est seulement la traduction révisée et augmentée de la seconde. M. Luchaire cherche à établir que les anciens habitants de l'Aquitaine étaient des Basques ou, si l'on veut, des Ibères.

Après un avant-propos relatif à la question ibérienne, vient la thèse proprement dite, divisée en quatre chapitres. Le premier recherche quels renseignements peuvent être demandés sur la langue aquitanique aux écrivains grecs et latins, aux monuments épigraphiques de la région. Le second compare l'une avec l'autre les langues en usage aujourd'hui dans l'ancienne Aquitaine. Le troisième étudie, au point de vue des emprunts réciproques, le lexique basque et le lexique gascon. Le qua-

trième passe en revue les noms de lieux du pays basque et ceux de la région pyrénéenne. Une courte conclusion résume tout le mémoire : M. Luchaire pense avoir démontré que l'ancien aquitain devait être un dialecte de l'ancien ibérien, l'ibérien étant le père du basque actuel.

On me permettra de ne point m'arrêter sur tout ce qui a rapport à la théorie ibérienne. La question est beaucoup trop complexe pour être résolue par quelques étymologies. Je compte l'étudier spécialement en détail. Je me bornerai pour aujourd'hui à dire quelques mots des chapitres II et III de la présente thèse.

J'avais dit ailleurs (*Revue critique*, 22 septembre 1877, p. 167-168) que ces chapitres sont excellents. M. Paul Meyer a relevé ce mot dans la *Romania* (janvier 1878, t. VII, p. 140-142), en adressant à M. Luchaire quelques critiques auxquelles il a répondu dans la *Revue de Gascogne* (mars 1878, t. XIX, p. 127-135). Ce mot « excellents » n'avait point dans ma pensée toute la portée que semble lui donner M. P. Meyer, et il n'impliquait point une approbation complète absolue : j'avais surtout en vue la forme et la méthode. Je crois avec M. Meyer, en effet, que l'influence du basque sur le roman ne doit être admise qu'avec une très-grande réserve, et je ne suivrais point volontiers Diez lui-même sur ce terrain délicat.

Quant au $f = h$, M. Luchaire rappelle avec raison une note que j'avais insérée, au cours d'une petite controverse avec le prince L.-L. Bonaparte, dans l'*Avenir des Pyrénées*, de Bayonne, le 17 juillet 1875. Mais en constatant que, dans le *Livre d'or* de la cathédrale de Bayonne,

f transcrit le *h* de beaucoup de noms basques (par exemple *fathse* pour *haitze, ferriaga* pour *harriaga*), j'ai simplement voulu dire qu'aux XIIe et XIIIe siécles, dans la région avoisinant Bayonne, *f* et *h* se confondaient dans l'écriture et vraisemblablement dans la prononciation. J'en conclus seulement qu'à cette époque, dans ce pays de langue romane, *f* avait perdu le son primitif qu'il avait en latin dans tous les mots que l'espagnol et le béarnais écriront plus tard par *h* (muette en espagnol, aspirée en béarnais).

Julien VINSON.

Bayonne, le 31 mai 1878.

Revista euskara, año primero, 1878. — *Pamplona*, imp. J. Lorda. — N^os^ I à III (février-avril), p. 1 à 80.

Il se produit en ce moment, dans le pays basque espagnol, un très-remarquable travail dans les esprits éclairés et cultivés. Essentiellement politique, car il n'est inspiré que par la question forale conséquence nécessaire de l'insurrection carliste, il se présente avec un caractére à la fois national et littéraire des plus intéressants. Les personnes qui sont à la tête de ce mouvement prétendent le borner à une entreprise analogue à la tentative de nos félibres, à une sorte de renaissance littéraire de la langue basque dont on voudrait à tout prix arrêter la décadence et empêcher la fin prochaine. Mais de pareils efforts

sont incontestablement stériles ; rien ne saurait arrêter le cours inexorable des choses. Il n'y a rien de national chez les Basques, absolument rien d'original, que leur antique idiome, et c'est précisément parce que cet idiome est incompatible avec leur civilisation actuelle — toute espagnole — qu'il ne peut plus vivre et qu'il doit fatalement disparaître. Le basque n'est ni une langue littéraire ni une langue convenable aux instincts démocratiques de notre siècle.

L'opinion contraire est fondée sur une erreur, sur une méprise trop générale encore, mais bien excusable du reste. On croit à des institutions nationales basques, à une espèce de société républicaine des montagnards pyrénéens, dont les fameux *fueros* auraient été la charte et le code. Et pourtant ce point de vue est absolument faux : il n'y a rien de vraiment libéral dans les *fueros*, qui tendent simplement à la réglementation d'une oligarchie cléricale autoritaire.

Mais de cette opinion résultent naturellement des tentatives comme celle qui nous occupe. C'est avec cette idée préconçue, plus ou moins inconsciente, de la reconstitution d'une société euscarienne libre, qu'on a fondé l'*Asociacion Euskara de Navarra,* dont les membres titulaires ne sont pris, ce qui est fort regrettable, que parmi les personnes nées dans le pays basque. La *Revista* n'est pas autre chose que l'organe de cette société.

L'idée préconçue, la préoccupation exclusive dont nous venons de parler, se retrouve dans presque tous les articles de la *Revista*. Il y aurait d'ailleurs un reproche plus grave à adresser à sa rédaction : ses collaborateurs ne sont généralement pas assez au courant des études

scientifiques contemporaines. Nous avons lu notamment, avec une surprise qui sera partagée par tous les travailleurs, d'étranges appréciations sur la linguistique, les méthodes, et en particulier sur l'origine et l'histoire de l'idiome basque, ainsi que sur les Basques eux-mêmes. Nous signalerons néanmoins un intéressant article du Dr Landa, de Pampelune, sur la crâniologie euscarienne, et une belle ballade, en prose basque, de M. Arthur Campion, sur Charlemagne et Roncevaux, bien préférable à l'inepte composition connue depuis 1835 sous le nom de *Chant d'Altabiscar*.

Le troisième numéro de la *Revista* contient une version de cette ballade dans la très-curieuse variété dialectale de la vallée de Roncal, que jusqu'ici le prince L.-L. Bonaparte a seul étudiée. Il nous sera permis de former le vœu que les prochaines livraisons de la nouvelle *Revue* contiennent d'autres spécimens analogues. Que les membres de l'Association navarraise ne s'absorbent pas trop dans le rêve caressant d'un avenir chimérique, mais qu'ils portent leurs regards en arrière et scrutent avidement le passé de leur race, car, ainsi que l'a dit M. le marquis de Noailles dans une savante étude sur la poésie polonaise, « c'est en s'appuyant sur le passé que l'esprit humain parvient à soulever le fardeau de l'avenir ».

Julien Vinson.

Bayonne, le 4 mai 1878.

Cancionero vasco. Poesias en lengua euskara, con traducciones, noticias biograficas y observaciones filologicas. — Ilustrado por D. José Manterola. — *San-Sebastian*, Osés (*Paris*, Maisonneuve et Cie), 1878. — Livraisons 1 à 5.

Ces cinq livraisons forment déjà plus d'un volume, et tous les amateurs de philologie basque voudront s'en rendre possesseurs. C'est une très-intéressante collection de documents basques de différentes époques, mais surtout de l'époque moderne, écrits dans les divers dialectes de la langue et la plupart en vers. Le savant éditeur a pris soin de faire précéder chaque pièce d'une notice bibliographique et d'y ajouter d'utiles notes grammaticales, qui pourtant, à notre point de vue, ne seraient pas toutes irréprochables. Un dictionnaire ou index des mots termine la quatrième livraison, c'est-à-dire le premier volume. Des feuilles lithographiées donnent la musique des plus intéressantes chansons.

La première livraison a été réservée aux poésies amoureuses ; la seconde renferme des poèmes de diverses natures, parmi lesquels nous remarquons une imitation de l'ode de Sapho à Phaon et quelques pièces épigrammatiques ; le troisième fascicule est consacré aux poésies joyeuses et satiriques ; le quatrième, aux pièces allégoriques en prose et en vers : on y a reproduit notamment les douze versions de la *Parabole du Semeur* que vient de publier le prince L.-L. Bonaparte. Le cinquième cahier, qui commence la deuxième série, est composé de

morceaux inédits d'un malheureux poète guipuzcoan, Indalecio Bizcarrondo, surnommé Vilinch, dont M. Manterola raconte avec tout son cœur l'émouvante histoire.

Il n'y a rien à dire de l'exécution matérielle, nécessairement imparfaite. Mais il est à regretter que chaque livraison ait sa pagination spéciale ; c'est plus commode pour la vente au détail, sans doute ; mais quels étranges volumes cela donne, et comme cette pagination brisée aide peu aux recherches ! Les titres courants suppléent heureusement à ce défaut dans une certaine mesure.

Julien Vinson.

TABLE

DES ARTICLES CONTENUS DANS LE TOME XI.

Pages.

BAISSAC (J.). — Compte-rendu de l'ouvrage de G. Chavaray intitulé : *Règle définitive du participe passé*..... 228-231

BENLŒW (L.). — Recherches sur l'origine de la déclinaison en sanscrit..... 70-89 ; 305-327

CHARENCEY (H.). — Essai sur la symbolique planétaire chez les Sémites..... 119-180 ; 359-423

GRÉZEL (le P.). — Grammaire futunienne..... 33-69

HENRY (V.). — Esquisse d'une grammaire raisonnée de la langue aléoute..... 424-457

HOVELACQUE (A.). — L'œuvre linguistique de Chavée..... 105-118

HOVELACQUE (A.). — Ahura Mâzda..... 328-343

JUSTI (F.). — Les noms d'animaux en kurde..... 1-32

PIÉTREMENT (C.-A.). — Sur les mots *solipides, solipède, monodactyle* et *équidé*..... 222-227

PIÉTREMENT (C.-A.). — Importance physiologique d'un signe du bœuf Apis..... 344-357

SCHŒBEL (Ch.). — L'histoire des rois mages..... 181-221 ; 233-304

SCHŒBEL (Ch.). — Luther, Littré..... 458-461

Pages.

VINSON (J.). — Comptes-rendus de l'ouvrage de Bladé intitulé : *Trois contes populaires recueillis à Lectoure*..... 90-91

VINSON (J.). — Comptes-rendus : — *Parabola del sembrador traducida à los ocho dialectos del vascuence*, por L.-L. Bonaparte. — *Légendes et récits populaires des pays basques*, par Cerquand, 3e fascicule. — *Les origines linguistiques de l'Aquitaine*, par A. Luchaire. — *Revista euskara*. — *Cancionero vasco*, publicado por J. Manterola. 462-470